Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım: Aşir Efendi
Yeni Kayıt No.:
Eski Kayıt No.: 188

1

مرحوم یوسف افندی زاده علی الخیالی

هذا مما وقفته وضممته الی
کتب حضرت الوالد
علیه الرحمه
بشرطه

١٨٨
٢٧
١٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمدا لمن جعل الايمان والتوحيد نورا للقلوب • وجعله سببا لدخول جنة لا يمسنا فيها لغوب • وشكرا لمن شرح عيون بصائر اولي الابصار • في رياض ذهبت فيها رياحين العقول وتفتحت انوار الاعتبار • فاقتطف منها ايدي الالباب • فواكه الرشاد • واتخذوا مغنة النجي بشمائم ازهار السداد • وصلوة على من ايد بايات لا يزال يتلوها السنة المؤمنين • ايات حميت حديقتها بشوكة الاعجاز فلم تلمسها ايدي افكار المعارضين • فصار الفائقون في البلاغة الماهرون في صناعة الصيافة • ما بين ساكت الفا وناطق خلفا • وعلى آله الذين تعاونوا على البر والتقوى • حتى فازوا من الدرجات بالغاية القصوى **وبعد** فيقول العبد الفقير الى عناية ربه الصمد عبد الله بن محمد المدعو بيوسف افندي زاده • كتب الله لهم الحسنى وزيادة • لما كان علم الكلام من اجل العلوم • لكون معلومه اشرف معلوم • وكان شرح العقائد المنسوب الى المحقق التفتازاني وحواشيه متداولة بين ايدي المحصلين • محتاجة الى كشف مواضعه المغلقة للمتشمرين عن ساق الجد في تحصيل علم اليقين • اردت ان اشير الى رموز كنوز حصونها • واحببت ان التقط من فرائد فوائد فنونها • غير مقتصر في ايراد ما هو كالعرض الملازم لماهية حل معانيها • واظهار ما هو في خبايا زوايا مغانيها • سائلا من الله تعالى ان يسددني في القول والعمل • ويعصمني من الزيغ والزلل • ومتضرعا بلسان الخضوع للناظر في هذا الكتاب ان ينظر بعين الرضى والصواب • فما كان من نقص اكمله وجوده • وما كان من خطأ اصلحه وسدده • لانه قلما يتخلص مصنف من الهفوات • او ينجو ناظم ومؤلف من العثرات • لا يتسامع الباحثين على العورات • قائلا كما قال بعضهم **شعر** يا ناظرا فيه ان الفيت فائدة فاسكن عليها ولا تركن الى الحسد • وان

وان عثرت

وان عثرت لنا فيه على خطاء • فاعذر فلست بمجبول على الرشد • وكما قال الآخر فعفوا جميلا عن خطاي فانني • اقول كما قد قال من كان ذا كبا • فعين الرضى عن كل عيب كليلة • ولكن عين السخط تبدي المساويا • لا توسله الى الطاف سلطان الاعظم • والخاقان المعظم • ظل الله في بسيطة الارض القائم باعداء النفل والفرض غرة الزمان • ينبوع العدل والاحسان • حضرته محط رحال العلماء • وتنفق امتعه تجار الفضلاء • همته في مجد يشيده • وانعام يجدده • من لا حرج في مدحه بكل ما يمدح به مخلوق • ولولاه ما قامت للعدل في دهر ناسوت • كانما الدهر تاج وهو درته • كانما الملك كف وهو خاتمه • والبر والبحر والاعلام اجمعها • والخلق والفلك الدوار خادمه • الا وهو السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان احمد خان ابن السلطان محمد خان بن السلطان ابراهيم خان • اللهم انصر طوالع جيشه • ونضر مراتع عيشه • ومهد بساط مملكته الزاهرة • ووطد خيام دولته القاهرة • واحفظ حوزة المسلمين بيمن حمايته • وارفع الوية الدين بارتفاع رايته ما احاط بالقمر دائرة هالته **قال المحشي**

قوله الحمد سبحانك اللهم وبحمدك على آلائك • سبحان علم للتسبيح كعثمان للرجل اعني انه علم للتنزيه البليغ لا التسبيح بمعنى قول سبحان الله مضافا كان اولا على ما فهم من الكشاف والمفصل بخلاف ما نص عليه الشيخ ابن الحاجب ان ذلك اي علميته في غير حال الاضافة والوجه ما ذهب اليه العلامة الزمخشري لانه او انتفت العلمية فالاضافة لا تنافيها وليست من باب زيد المعارك لتكون شاذة بل من قبيل حاتم طي وعنترة قيس ولهذا لم يضف الا الى اسم من اسمائه تعالى واما دلالته على التنزيه البليغ فمن الاشتقاق عن التسبيح وهو الابعاد في الارض ثم ما يعطيه نقله الى التفعيل • ثم العدول عن المصدر الى الاسم الموضوع له خاصة لا سيما وهو علم يشير الى الحقيقة الحاضرة في الذهن وما فيه من قيامه مقام المصدر مع الفعل ولهذا لم يجز استعماله الا فيه تعالى اسماؤه • وعظم كبرياؤه • وكانه قيل ما ابعدك عن جميع النقائص • وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره اسبحك سبحان اي انزهك تنزيها عن جميع القبائح التي يضيفها اليك اعداؤك و اللهم اصله يا الله حذف حرف النداء وعوض عنه الميم ولا يقاس عليه غيره و الواو في وبحمدك اما زائدة

في قول الاخفش وقد كان منهم حاجب وابن امه ابو جندل والزيد زيد المعارك وتفصيل ذلك البحث يطلب في شرح المفصل ان شئت

على ما قيل والمعنى استبحث ملتبسا بحمدك واما غير زائدة فاما عاطفة او حالية
واذا دار الواو بين كونها للعطف وكونها للحال تكاد تتعين للعطف كما حققه
بعضهم • وما قيل انه يجوز ان يكون الحمد مضافا الى الفاعل فيبنى على ان يراد بالحمد
ما يوجب الحمد من التوفيق والانعام • وانت خبير بانه مع كونه تعسفا ينبو عنه
قوله على آلائك فانه يقتضي اضافته الى المفعول كما لا يخفى فافهم • ولما كان التخلية
قبل التحلية قدم التسبيح على التحميد • وقد اشار الى براعة الاستهلال في تنزيهه
تعالى عن الصفات السلبية واشار الى اتصافه بالصفات الثبوتية
الكمالية فان الحمد عند المحققين اظهار الصفات الكمالية • وفي تعلق على بما قبله
بحث نفيس يتضمنه شرح التلخيص للمولى عصام الدين فليطلب ثمه • والا
لاء جمع الى بكسر الهمزة وسكون اللام نحو ضلع واضلاع او بفتح الهمزة وسكون
اللام نحو اني وآناء او كعنب واعناب • والمراد النعم والعطايا ومن جملتها
التوفيق لتاليف هذا الكتاب **قوله** وصلوة اي واصلي صلوة **قوله** وخيرة
اصفيائك الخيرة كالعنبة من التخير كالطيرة من التطير تستعمل بمعنى
المصدر وهو التخير كما في قوله تعالى ما كان لهم الخيرة وبمعنى المتخير كما في قولهم
محمد خيرة الله من خلقه فههنا بالمعنى الثاني اي خيرتك من اصفيائك فخذه.
ولا تلتفت الى ما قيل عبد الرحمن وان ارتبت فيه فارجع الى تفسير الاية المذكورة
في الكشاف **قوله** والتابعين بالاحسان اي بالايمان والطاعة والسلوك
الى طريقهم الى يوم القيمة وفي جمعهم مع الاصحاب في الصلوة من الحث والترغيب
الى سلوك طريقهم ما لا يخفى **قوله** وصف المختار نبا به على انه اذا اكره احد
على فعل الجميل كما اذا اكره على اعطاء شيء لفقير لا يحمد عليه وانت خبير بانه
يغني عنه قوله على الجميل الاختياري فتدبر **قوله** بالجميل مطلقا اي بما يدل على
الجميل مطلقا سواء كان اختياريا او لا كما اذا وصف بالشجاعة او الحسن
لاجل انعامه **قوله** على الجميل الاختياري الخ اورد عليه انه يستلزم ان لا يكون
وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا لانها غير صادرة عنه بالاختيار والا لكانت
حادثة على ما تقرر عندهم من كون المسبوق بالارادة حادثا • واجيب عنه
بان المراد بالاختياري في تعريف الحمد اعم من الحقيقي ومما هو بمنزلته
والصفات الذاتية لاستقلال الذات في صدورها عنه وعدم احتياجه

وقول من قال ان الآلاء جمع نعم من غير لفظه فكلام صدر لا عن علم

في ذلك

في ذلك الى شيء خارج عنه نازلة منزلة الامور الاختيارية التي يكون الذات
مع الارادة كافيا فيها ومستقلا في ايجادها هذا اقول ان كلا من الايراد
والجواب ذكره قدس سره في حواشي الكشاف وصدر الجواب بعنوان
الضعف حيث قال بعد ما قرر السؤال المذكور اللهم الا ان يجعل تلك
الصفات لكون ذاته كافية فيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها
هذا وكان وجه الضعف هو ان الجعل المذكور لا يقتضي صحة اطلاق الحمد
على الوصف بالصفات الذاتية حقيقة بل يصحح اطلاقه عليه تجوزا وابن احدهما
من الاخر كما لا يخفى على من تدبر والمتبادر من الاختياري الحقيقي وحمل الالفاظ
الواقعة في التعريفات على المتبادر واجب • على انه يلزم ح الجمع بين
الحقيقة والمجاز الا ان يقال بعموم المجاز • وايضا هذا الجواب انما يتم على تقدير ان يكون
الصفات زائدة على الذات ولا يستقيم على عينيتها فتامل • والتعليل بقوله
لانها غير صادرة عنه بالاختيار يشعر بان هذا الايراد مبني على مذهب المتكلمين
القائلين بزيادة الصفات وانها قديمة والقديم لا يكون اثرا للفاعل المختار من حيث
هو مختار وليس كذلك فانه يرد على القول بعينيتها ايضا كما ذهب اليه الفلاسفة
وكذا المعتزلة والشيعة فانهم ذهبوا الى نفي الصفات الزائدة على الذات وقالوا هو
عالم بالذات قادر بالذات وكذا سائر الصفات يدل على ما قلنا قوله قدس
سره في حاشية الكشاف في تقرير الايراد المذكور ان الحمد ان اختص بالافعال
الاختيارية لزم ان لا يحمد الله سبحانه على الصفات الذاتية كالعلم والقدرة
والارادة سواء جعلت عين ذاته او زائدة عليها فافهم **قوله** من نعمة اي من انعام
على الحامد الواصف صرح به بعض المحققين • وقوله وغيرها كالتعليم وانما فسرنا
النعمة بالانعام لانه الفعل دون النعمة وانما ضم اليه قوله وغيرها اشارة الى
ان المحمود عليه اي ما يقع الحمد بازائه وان وجب ان يكون فعلا اختياريا الا انه
اعم من ان يكون من قبيل الفضائل والفواضل بخلاف المشكور عليه فانه
لما سيأتي انما يكون بمقابلة النعمة الواصلة الى الشاكر **قوله** باللسان هذا
تصريح بما فهم من لفظ الوصف تبعا فان الوصف على ما يتبادر منه ذكر
ما يدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا والقول لا يكون الا باللسان فكونه
باللسان لازم له فيدل الوصف عليه التزاما وانما صرح به لكونه مدار الفرق

بين الحمد والشكر • لا يقال لا نسلم ان القول لا يكون الا باللسان كيف وقد يسند الى الله تعالى مع تنزهه عن اللسان لانا نقول لا يتبادر من القول الا فعل اللسان والتبادر من اقوى امارات الحقيقة فيكون القول حقيقة في فعل اللسان مجازا في غيره على ان الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا باللسان اضافي بالنسبة الى الاركان والجنان لا حقيقي **قوله** على جهة التعظيم قال قدس سره في حاشية المطالع وانما اشترط كون ذلك الوصف على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية انتهى • اقول قيل على قوله انما اشترط الخ انه يفيد ان كون الوصف على الجهة المذكورة ليس بداخل في ماهية الحمد بل هو شرط لها وهو محل تامل ويجاب عنه بان معنى قوله وانما اشترط وانما اعتبر او معنى قوله على جهة التعظيم ان الوصف وان امكن ان يتحقق على وجوه شتى وانحاء مختلفة لكن يشترط في كونه حمدا ان يتحقق على وجه وكون يتحقق معه التعظيم بان يصير الشخص الواصف بواسطة ذلك الوصف معظما للمحمود وهذا المعنى يتبادر من عبارة التعريف كما لا يخفى على من له ذائقة معرفة باساليب الكلام فالشرط المذكور وان كان خارجا عن الوصف المذكور لكنه داخل في ماهية الحمد كما ان الحيوان يشترط في كونه انسانا كونه ناطقا مع ان الناطق خارج عن الحيوان داخل في الانسان ويشير الى ما قلنا قوله اشترط كون ذلك الوصف دون ان يقول كون الحمد فتامل **اعلم** ان ما ذكروا الى ما يدون في مقام التحميد من الاوصاف التي يحمدون بها لا يريدون بها الاخبار عن المحمود وانما يذكرونها لانشاء الحمد وايجاد الوصف والتعظيم له بها فلا يكون ما استعملوا فيه الكلام المؤلف من تلك الاوصاف متعلق الاعتقادات الاعتقاد انما يتعلق بالخبر لا الانشاء ان اعرفت فقوله قدس سره لانه ان اعري عن مطابقة الاعتقاد معناه ان اعري عن التعظيم الباطني الذي هو لازم مطابقة الاعتقاد اعني عده عظيما لانه ان اعتقد اتصاف المحمود بصفة الكمال فلا محالة يعده عظيما فذكر الملزوم واراد اللازم اشارة الى ما هو منشاء التعظيم الباطني • ولما كان المقصود بالوصف بالجميل انشاء الوصف والتعظيم بشرط ان يكون على جهة التعظيم الظاهري والباطني

وان قال ظاهرا وباطنا لانه قد فهم بعضهم قوله والجميل الى قوله على جهة التعظيم ما يستفيد من التكرار المفيد لكمال التعظيم الظاهري والباطني او خص احدهما بالظاهري والاخر بالباطني دفعا للتكرار ووقع في هذا المقام لما كان الجميل غير مذكور يجعل اللام في التعظيم للاستغراق بشمول فرده لانهما القسمان الاوليان والبهي بتشاق الذهن فافهم

وطريقته بان لا يصدر عن اركان ما يوجب تحقيره ولا يعده حقيرا بل يعده ويعتقده عظيما فاذا كان كذلك يكون حمدا واذا انتفى احدهما انتفى كونه حمدا بل يكون في الحقيقة استهزاء وسخرية وان كان بحسب الظاهر حمدا لا يرد ما ذكره بعض الافاضل من ان في كونه الصورة المذكورة سخرية تاملا لانهم يذكرون في مدح السلاطين مثلا اوصافا على سبيل المبالغة ولم يعتقدوهم بهذه الحيثية مع ان ذلك ليس بسخرية بالاتفاق كيف وهم معظمون لهم والتعظيم ينافي السخرية ولا يحتاج الى ما اجيب عنه بانه يمكن ان يدعي ان المراد بتلك الاوصاف المعاني المجازية او هم يعتقدون اتصافهم بتلك الاوصاف مع انه لا يصح ذلك الجواب بشقيه اذ الشق الاول خلاف الواقع والثاني خلاف البديهية فليتامل **قوله** قال الكشاف بعدما قال الخ الغرض من هذا الكلام بيان النسب بين الامور الثلثة اعني الحمد والمدح والشكر على ما ذهب اليه صاحب الكشاف **قوله** هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها اعلم ان الثناء قد يطلق على ذكر ما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد يطلق على الاتيان بما يدل عليه قولا كان او فعلا فقيل انه حقيقة فيهما وقيل حقيقة في الاول واما في الثاني فمجاز مشهور فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت اشارة الى ان المراد به هو المعنى الاول ليناسب ما ادعاه من اختصاص الحمد باللسان **ثم** اعلم ان الثناء باي معنى اخذ يختص بالخير على ما يظهر من التامل في المعنيين وما قوله ابن القطاع ان الثناء يستعمل في الخير والشر فهو مردود بما قال المحقق الطوسي ان المستعمل فيهما هو النثاء بتقديم النون على الثاء والقصر • واما الثناء فاستعماله في الخير وما جاء في الشر فهو قليل محمول على ضرب من التاويل كالمشاكلة والاستعارة التهكمية كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن اثنيتم عليه شرا وجبت له النار فانه قد قيل انه من قبيل المشاكلة **و** قوله على الجميل اي على الجميل الاختياري المحمود • قال بعض المحققين وانما لم يقيد بالاختياري مع انه كذلك لانه اراد الفعل الجميل **و** قوله من نعمة اي على المثنى وغيرها يرشد الى ذلك انتهى يعني ان الامثلة الاختيارية فاعتمد على الامثلة او اراد الفعل الجميل وهو بالاختيار فترك التقييد

صاحب الكشف

عصام الدين

بالاختياري فافهم ۞ واما قول بعض الفضلاء في بيان الترادف بين الحمد والمدح
على مذهب صاحب الكشاف انه جعل الحمد ايضا اعم حيث لم يقيد
الجميل في تعريفه بالاختياري فمردود بكونه خلاف ما صرح به في تفسير قوله تعالى
ولكن الله حبب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل غيره كما يجيء في المحشي
وترك التقييد بقولها على جهة التعظيم للاحتراز عن الاستهزاء بناء على
انه ليس ثناء حقيقة فتامل ۞ بقي ان تعريف صاحب الكشاف وكذا
تعريف المحشي تعريف لفظي للحمد ان هو بيان لمعناه اللغوي واما معناه
العرفي فهو ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهو الشكر اللغوي
ايضا ۞ ثم ان لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى المصدري اعني الاتيان بما
يدل على كون المحمود متصفا بالجميل وعلى المعنى المبني للفاعل اعني الحامدية
وعلى المعنى المبني للمفعول اعني المحمودية وعلى الاثر المترتب على المعنى المصدري
اعني الحاصل بالمصدر ۞ والتعريفان المذكوران منطبقان على كل واحد من المعاني
المذكورة لان كلا من لفظ الوصف ايضا مصدر يطلق على كل واحد من تلك
المعاني فاي معنى اريد بلفظ الحمد اريد بهما ايضا ذلك المعنى لوجوب تطبيق
المعرف على المعرف قوله واما الشكر فعلى النعمة الخ منقول القول لما فسر
الحمد وكان الشكر قريبا منه في المعنى وقرينا له في الاستعمال كان المقام
مظنة ان يقع في ذهن السامع ان الشكر ما حاله اهو مرادف له ام لا
فقصد بكلمة اما بان بينهما عموما وخصوصا من وجه ببيان ان متعلقه خاص
ومورده عام ان متعلقه النعمة الواصلة الى الشاكر ومورده تلك الثلاثة
المذكورة بخلاف الحمد فان متعلقه عام ومورده خاص ان متعلقه يكون
النعمة وغيرها ومورده اللسان فقط فيوجد الشكر بدون الحمد في افعال
الجوارح والقلب ويوجد الحمد بدون الشكر اذا وصفت زيدا على ذاته
التي لا تتعدى كالعلم واخلاقه المرضية ويجتمعان في فعل اللسان بازاء
الانعام قوله واما المدح الخ اما هذه اخت اما السابقة يعني ان الحمد
لما يختص بالافعال الاختيارية كذلك المدح يختص بها على ما هو مختار صاحب
الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان اي مترادفان بناء على ما سيأتي
من انه قال في مواضع آخر منه كل ذي لب الخ فانه يقتضي الترادف اذا رجعت

علي ما ذهب اليه البعض من التفتازاني في شرح المطول
وتفصيله في الرسالة التي الفها ميرباد شاه
البخاري

الى بصيرتك وبناء على ما قال قدس سره في تفسير قوله والحمد والمدح اخوان اي مترادفان
فان يدل على ذلك انه قال في فائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل
ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد فان قلت نقيض المدح هو الهجو لا الذم
قلت انك لم تفرق بين المدح بمعنى عد المآثر والمناقب والمدح بمعنى الثناء
الخاص وفرق بينهما فالهجو نقيض المدح بالمعنى الاول ان هو عد المثالب والمعايب
ومنه احثوا التراب على وجوه المداحين ونقيض المدح بالمعنى الثاني هو الذم وكلا
منافيه جدا ۞ وما قيل من ان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون
المدح اعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الانسان هو
الحيوان فمدفوع بانه يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة وقيل ايضا ان ما ذكره
من جعل الذم نقيضا للمدح لا يستلزم الترادف لانه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى
اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا للامرين ۞ ويجاب عنه بان النقيض
بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل وكون امر واحد مقابلا للامرين غير ظاهر فافهم ۞ وانما
بينا الترادف على ما بنيناه عليه لان الاخوة لا تقتضي الترادف الا ترى انه
قيل اراد انهما اخوان في الاشتقاق الكبير ويشهد له وجهان ۞ الاول ان الشائع
في كتب المصنفين استعمال الاخوة فيما بين لفظين يتلاقيان في الاشتقاق
الكبير او الاكبر الثاني ان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره يقال
مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها فاختير هنا الحمد على المدح ليشعر
بالاختيار وعلى الشكر ليتناول الفضل هذا وبما ذكرناه عرفت مردودية هذا القول
في هذا المقام فتدبر ان كنت من اولي الافهام قوله وان كان قد قيل الخ اشارة
الى فائدة اقحام الظاهر في قوله من ظاهر سوق كلام الكشاف فتامل نقل عنه
ان التساوي بين الشيئين هو اتحادهما في ما صدق دون المفهوم كالناطق
والضاحك والترادف هو اتحادهما في المفهوم ايضا كالليث والاسد هذا قوله
والاكثرون فرقوا الخ اشارة الى ان النسبة بين الحمد والمدح على ما ذهب اليه
الاكثر هي العموم والخصوص مطلقا مع ما فيه ضمنها من الايراد على مذهب صاحب
الكشاف بان العرب تمدح بالجمال وصباحة الخد ورشاقة القد ويقال مدحت
اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها على ذلك فكيف يكون بينهما ترادف ۞ وكانه استدل
على بطلان الترادف بينهما بانه لو كان كذلك لما كان العرب تمدح بالجمال ولا يقال

مدحت اللؤلؤ على صفائها كما لا يقال حمدتها على ذلك لكن التالي باطل فالمقدم
مثله قوله وقال صاحب الكشاف في موضع اخر الخ المقصود من هذا الكلام مع
ما ضمّ اليه من قوله ومقبولية المثال الثاني ثم الخ ردّ ما ذهب اليه الاكثرون بمنع
الملازمة المستفهمة من كلمة كما تقول على ما صوّرناه ومقول قال قوله كل ذي لب الى قوله وفي
مقبولية المثال الثاني لكن مع نوع تغيير في العبارة فلا ريبة في انفهام الرّد على الاكثر
كما توان فيه ريب توهّم وحاصل الردّ انا لا نسلّم الملازمة المذكورة لم لا يجوز ان
يكون ذلك الوصف بضرب من التأويل او خطأ من الجمهور وهذا كما ترى جدل
مبني على الاحتمال الغير الظاهر لا تحقيقي والمشهور على ما كشفه بعض المحققين
ان بين الحمد والمدح فرقا بكون المدح يقع على الاختياري وغيره وهو التحقيق فان
الثناء على صفة الكمال اختيارية او لا شايع في عرف العرب والعجم والمنكر معاند
حتى ان ذلك واقع على الجماد ايضا وانّ المسلم الضروري انه لا يمدح الرجل بما لم
يفعل على انه فعله واليه الاشارة بقوله تعالى ويحبّون ان يحمدوا بما لم يفعلوا
اما لو مدح به على انه صفة قائمة به فاضروري عكسه ومنه يظهر ان قول صاحب
الكشاف على ان محققة النقاد وعلماء المعاني من رفع صحة ذلك وخطأ المادح
وقصر المدح على النعت بامهات الخير وهي الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة
وما يتشعب منها ويرجع اليها وجعل الوصف بالجمال والثروة وكثرة الحفدة
والاعضاد وغير ذلك مما ليس للانسان فيه عمل غلطا ومخالفة عن المعقول
كلام مبني على مجرد الدعوى والله تعالى اعلم قوله لا يمدح بفعل غيره بل يمدح بفعله
الاختياري فحسب وانما قيّدنا بالاختياري لانّ المتبادر من فعل الرجل
فعله الصادر عنه بالاختيار قوله وقد نعى بالنون والعين المهملة من النعي
يقال نعاه له نعيا ونعيانا اخبره بموته والمعنى ههنا وقد اخبر الله تعالى
للذين انزل فيهم ذلك بفوت ما كانوا يطمعون من ان يحمدوا بما لم يفعلوا
فافهم لا يقال انّ الواقع في الاية هو الحمد والكلام في المدح لان مدعاه هو
ان المدح لا يكون على فعل غيره فكيف ينطبق هذا النعي على ما قبله لانا نقول
انه بعدما جعل الحمد مرادفا للمدح لا يرد ذلك بل لو ورد شيء فانما يرد
شيء اخر فتبصر قوله يشعر عن مجرز ضيق الخ وجه الاشعار ان ذلك
يدل على اعتدال المزاج وهو منشأ لصدور الافعال الجميلة قوله والمشهور

والمتوهم كانه ظن ان الكلام الكشاف ينتهي
عند السؤال الذي اورده بعنوان قوله فان
قيل فقال ما في انفهام من كلام الكشاف نظر يعرف
بالتامل

صاحب الكشف

ان اللام

ان اللام في الحمد للاستغراق اي للجنس باعتبار القصد اليه من حيث تحققه في ضمن جميع
افراده حسبما يقتضيه مقام الحمد لما سيجيء وذلك المشهور هو المنقول عن
السكاكي قوله وردّه صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس حيث قال
والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم اعلم انه اختلف الناظرون
في الكشاف في وجه اختياره الجنس وردّه الاستغراق وذكر وا وجوها
ذكر المحشي بعضها والشريف قدس سره زيّف جميع تلك الوجوه ثم قال الحق
ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام
ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له
تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيها بالامور
الخارجية انتهى لا يقال ان استعين بها صار اختصاص افراد الحمد مصرحا به
واذا اكتفى بدلالة جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول اولى فلم اختيار الثاني
لانا نقول قد اجاب قدس سره عن هذا في حواشي المطول بان الاختصاصين
متلازمان فان كان المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص
الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريقة البرهان
ولكن لا يذهب عليك ان الوجه الذي ذكره قدس سره يتوقف على امرين
احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر وثانيهما ان اختصاص
الجنس اجلى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون الاول دليلا على الثاني
وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد قدح فيه العلامة الدواني حيث قال في
حواشي مختصر الاصول في قوله قدس سره وقد دل بلامي التعريف والتخصيص
على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها وفيه بحث
لانّ الظاهر ان اللام انما تدل على الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى الانحصار
يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طريق القصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة
بالحصر منها وقولك المال لزيد لو كان دالا على قصر المال على زيد كان قولك
ما المال الا لزيد مفيدا للقصر المال في صفة الانحصار في زيد لا حصر المال
في زيد لحصول هذا المعنى قبل ورودها والا لكان قولك لله الحمد مفيد القصر
الحمد على الاختصاص لا على الله لانّ قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص
الحمد بمعنى كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا لهذا الا

الاختصاص الحاصل بدونه بل القصر ذلك الاختصاص على المبتدا كيف لا وصاحب
الكشاف نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله تعالى له الملك
وله الحمد ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى وهذا صريح في ان
هذا الحصر لم يكن حاصلا بدون التقديم ان لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم
مفيدا لهذا الحصر لكونه من مدلول الكلام بجوهره انتهى كلام المحقق الدواني اقول
ولنا ان نجيب فيما بعد قول الكشاف ان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص
الحمد به تعالى على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر
ولم يرض بجعل اللام الجارة للتخصيص ولكن يرد عليه ايضا ما يرد عليه فتامل فيه
ولنا ان نقول في الجواب عن طرف الشريف قدس سره يكفي في دلالة اللام على
الاختصاص بمعنى الانحصار كونه مقصودا في المقام ان المقصود في مقام الحمد
حصر جميع المحامد فيه تعالى فالقصر في مقام الحمد مستفاد من اللام باستعانة المقام
ولا يلزم ان يكون دالا على القصر في جميع موارد استعمالها فاندفع ما ذكره ذلك المحقق
من وجوه الدلالة سوى ما نقله مما ذكر في سورة التغابن وجوابه ايضا يستفاد
مما قاله قدس سره في شرح المفتاح من ان كون اللام الجارة في لكم دينكم مفيدة للاختصاص
بمعنى الحصر ان سلم لم يناف دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع الادلة على مدلول
واحد وقد قال في الحاشية هناك يعني ان الاختصاص المستفاد لكن لا ينافي هذا
ان يستعان فيه بالمقام كما ان الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس لكنه
يستفاد من المعرف بلام الجنس باستعانة المقام كما سبق وما قيل في
الجواب عن طرفه قدس سره من ان الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص
في الاثبات والمستفاد من التقديم هو الاختصاص في الثبوت فانت خبير بما فيه
من التكلف من غير ضرورة تدعو اليه واما الثاني فانه يجوز ان يستدل باختصاص
جميع الافراد على الاختصاص بالجنس لكون الاختصاص متلازمين فليس الاستدلال
باحدهما على الاخر اولى من العكس ان ليس احدهما اوضح من الاخر والدليل لا بد ان
يكون اوضح من المدعى وهما في مرتبة واحدة من الوضوح فلا يتعين كون احدهما
دليلا والاخر مثبتا به ولنا ان نقول ايضا في الجواب عنه ان الاستدلال في اختصاص
الجنس على اختصاص جميع الافراد استدلال برهاني وعكسه استقرائي
واين البرهاني من الاستقرائي واما ان الاختصاصين في مرتبة واحدة ليس احدهما

قوله لله ليس هو الحصر واو سلم فلانسلم فاندفع ما ذكره
فمن كلامه قدس سره اعتبارات ... ان الاختصاص
بمعنى الانحصار ليس بمعنى لام الاختصاص

اعرف

اعرف واجلى فكيف يستدل باحدهما على الاخر فيقال فيه ان تعقل اختصاص
الجنس لا يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو فرض
وجود الجنس من حيث هو هو بدون تحققه في ضمن الافراد لجوز العقل
تحقق اختصاص الجنس بخلاف الاختصاص الاستقرائي الذي هو
اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد فانه يتوقف تعقله على التعقل
امر زائد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد تقرر في محله ان ما يكون شروط
تعقله اكثر كان عند العقل اخفى وما كان اقل كان عنده اوضح واعرف وقد
افاد بعض الفضلاء نقلا عن بعض اساتيذه في اختيار الجنس على الاستغراق
وجها غير الوجوه المذكورة في حواشي الكشاف الشريفية وهو انه لما كان المقصود
هو الدوام والثبات حتى عدل عن النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على
الجنس دون الاستغراق ان لا دوام ولا ثبات لكل فرد فرد وانما الدوام و
الثبات للجنس والطبيعة هذا واعترض عليه بعض اهل التدقيق بان تجدد افراد
الموضوع لا ينافي اتصاف طبيعة الموضوع في ضمن تلك الافراد المتجددة بالمحمول على وجه
الدوام والاستمرار والذي تفيده اسمية الجملة هو هذا ويرد ان تجدد الافراد
يستلزم تجدد طبيعتها بل هو عين تجددها لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد بامر
هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بذلك الامر فتامل وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام تحقيقا له لكونه من مزالق اقدام الافهام قوله لا يثنى في المصادر
وجه تخصيصها بالذكر ان المصدر يدل على الحقيقة والطبيعة لا على الافراد ولهذا
لا يثنى ولا يجمع فاذا دخل عليه اللام فالمناسب ان تكون اشارة الى الحقيقة
لا الى الافراد على ان المصدر المؤكد لا يقصد به الا الجنس ولما كان اصل الحمد لله
حمدت الله حمدا كما هو المشهور بين الطلبة ناسب ان لا يقصد به الاستغراق
بل المناسب ان يقصد به الجنس ليكون اوفق باصله فيكون هذا من جملة الوجوه
لاختيار الجنس ورد الاستغراق ذكره المولى عصام الدين في حاشية
تفسير القاضي وتبجح به حيث قال بعد ما ذكره فخذوه فانه مما طرح فيه الانظار
ونحن ممن اعطى سهما لا يمكن تحصيله بكثرة الدرهم والدينار واورد عليه انه
لا مانع من ان يدخل عليه اللام ويقصد به الاستغراق فليتامل قوله وعند خفاء
قرائن الاستغراق وقرينته كما سياتي كون الاحكام الجارية على المعرف باللام

زين الدين الكردي

صدر الدين زاده

ثابتة للمسمى في ضمن جميع الافراد بعلة ايهام ان القصد الى بعض دون بعض
ترجيح لاحد المتساويين على الاخر كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا ورد ذلك بان المحلى باللام الجنسية في المقامات الخطابية يتبادر
منه الاستغراق وهو الشايع في الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واي
مقام اولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد بالله سبحانه
تعظيما له فقرينة الاستغراق فيما نحن فيه كنار على علم فافهم قوله اوبناء على ان اللام
لا يفيد الخ الظاهر ان الواو بمعناها لا بمعنى او الفاصلة كما توهم ولهذا حذفه
المحقق التفتازاني في شرح التلخيص واقتصر على قوله سوى التعريف ويؤيد
ذلك قوله والاسم لا يدل الا على مسماه اي اسم الحمد لا يدل الا على حقيقته فيكون
قوله والعهدية عطف تفسير متضمنا للاشارة الى فائدة التعريف وتحقيق
ذلك ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم
متعين حاضر في الذهن وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف ان يقصد
معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة
فيقصد بها التفات النفس الى معين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان
كان معينا في نفسه وفرق بين مصاحبة الشيء وملاحظته وهو في تصوير
ذلك مقدمة وهي ان فهم المعاني متصورة ممتاز بعضها عن بعض عند السامع
فاذا دل باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى
معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني
نكرة ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما اما
جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة او شخصيا ان كان
فردا منها كزيد والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك فاللام اذا دخلت
على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او افرادا
مذكورة قبل تحقيقا او تقديرا فيسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي
واما ان يشار بها الى المسمى ويسمى لام الجنس وح اما ان يقصد المسمى
من حيث هو هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة فيسمى لام
الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان يقصد المسمى من حيث
موجود في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها اما في جميعها

كما في المقام

كما في المقام الخطابي بعلة ايهام ان القصد الى بعض دون بعض ترجيح لاحد المتساويين
على الاخر فيسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها
كقولك ادخل السوق حيث لا عهد فيسمى عهدا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة
ولذلك يجري عليه احكامها فظهر ان اللام اما لتعريف الجنس او لتعريف العهد
وان الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس وان كان مستفادا من المعرف
بلام الجنس في المواضع الخطابية بقرائن الاحوال انتهى قول ذلك الفاضل فعلى
هذا التحقيق ظهر معنى قوله ان اللام لا تفيد سوى التعريف ظهورا تاما قوله فان الا
يكون ثمة استغراق اي استغراق هو مدلول اللام او الاسم فثبت ان
اللام ليس للاستغراق قوله وصرح في الكشاف الخ معطوف على قوله وجعله
والغرض منه هو بيان وجه اخر لرد الاستغراق وذلك الوجه كما ترى قريب من
الوجه الذي ذكره قدس سره في حواشي الكشاف وقد نقلناه والفرق انه
قدس سره جعل مدار دلالة قولنا الحمد لله على اختصاص الحمد به تعالى اشتماله
على لام الاختصاص والتفتازاني رحمه الله جعله كون المبتدا معرفا بلام الجنس
على ما نقل عنه في هوامش شرح التلخيص فقول المحشي بناء على ان المعرف
الخ كلام التفتازاني في الهوامش ولذا ذيله بقوله كذا نقل الخ واما في كون الا
ختصاص الجنسي ابلغ من الاختصاص الاستغراقي فلا نزاع بينهما ولا يخفى
على ذي ذهن ثاقب ان نظر المحقق ادق من نظر الشريف ان هو يحتاج الى
الاستعانة بالمقام كما عرفت دون المحقق فليتامل قوله بل هذا ابلغ من
الاستغراق لما عرفت ان الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص
جميع الافراد استدلال برهاني وعكسه استقرائي واين احدهما من الاخر
فقوله ان لا دلالة فيه على القصر ليس على ما ينبغي فخذه ولا تلتفت الى خرافات
الاوهام ان كنت من اولي الافهام قوله في حاصل معنى قوله الخ الفاء فصيحة
منبئة عن محذوف اي اذا عرفت ما مهدناه لك فحاصل معنى قوله الحمد لله مستحق له
سواء اعتبرت اللام لتعريف الحقيقة او للاستغراق لما عرفت ما بينهما
من الاستلزام في المقام قوله فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه كل من الابداع والاختراع
اخراج الشيء من العدم الى الوجود لا بمادة والثاني اخراجه بمادة وقد اشار
بذلك الى دفع ما يقال كيف يصح دعوى حصر استحقاق الحمد كله في الله تعالى

امّا عند اهل الحق فلانّ خالق افعال العباد عندهم وان كان هو الله تعالى لكن
للكسب فيه مدخل فيرجع الحمد اليه ايضا بهذا الاعتبار كيف وقد صرّح ائمة
الكلام بان للعباد افعالا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها فيستحقون
بها الحمد والذم في الدنيا ولهذا ذم الله تعالى الكافرين حيث قال ويحبّون ان
يحمدوا بما لم يفعلوا فانه يدل بمفهومه على انهم احبّوا ان يحمدوا بما فعلوا من
الافعال الكسبية لما استحقوا هذا الذم واما عند المعتزلة فلانّ خالق
افعال العباد عندهم هو العبد بمجرد تمكين الله تعالى واقداره عليها فلا يختص
الحمد عليها به تعالى بل غاية الامر ان يرجع اليه تعالى ايضا كل حمد باعتبار وهو
لا يفيد التخصيص بل الاشتراك وحاصل الدفع ان الله تعالى لما كان مبدعا
للكل ومخترعا وكان حمد العبد بازاء الخيرات الحاصلة بكسبه راجعا الى الله تعالى
ان كل حمد انما يقع بازاء ما هو خير وجميل وما من خير الا وهو معطيه وموجده امّا
بوسط كالنعم الواصلة الينا من يد غيرنا او بغير وسط كالنعم الفائضة علينا
ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه من الكمالات كما قال تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله كان الحمد في الحقيقة والمآل مختصا به تعالى وان كان حمد العبد
في مقابلة الافعال الكسبية حمدا يستحقه العبد بحسب الظاهر فافهم
قوله او جميع المحامد الخ والفرق بين هذا الاحتمال والذي سبق ان المراد بالحمد
هنا هو ما يحمد الرجل بسببه من صفات الكمال ونعوت الجلال فيكون المراد منه
هو المحمود عليه وفيما سبق مردد بين الامور الاربعة اعني المعنى المصدري الذي
يعبّر عنه بالحاصل بالمصدر كما سبق قوله على ان المراد بالحمد المحمدة نقل عن بعض
الفضلاء ان المحمدة بكسر الميم الثانية مصدر وبفتح الميم على وزن المنقبة
خصلة يحمد عليها وفي المغرب المحمدة بفتح العين وكسرها ما يحمد به قوله والمستأهل
للحمد الخ اي الذي كان اهلا للحمد كلام كل حامد في الحقيقة ليس الا هو الله تعالى
والغرض منه دفع ان المستأهل للحمد لا ينحصر في الله تعالى بل العبد ايضا
مستأهل للحمد بازاء افعاله الخيرة الكسبية وحاصل الدفع ظ فتأمل
قال المولى الخيالي في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر الحمد بعد التسمية
فانّ مدخول الباء هو الذي ذكر بعد الاول واراد بالتعقيب اللفظي
لان ما فيه امتثال للحديثين هو ذلك التعقيب لان المتبادر من بذا الامر

ذي البال

و والناس من هو ان القول برجوع المحامد مطلقا
اليه تعالى واختصاصها فيه ليس بحسب
التاويل والادعاء وعدم الاعتداد بحمد العبد
بجعل الحسن كالقبح والنعم الخطابي منصرفا الى
الكامل كانه كل الجنس على طريق المبالغة
والاعتزال معا خصوصا اذا كان الحمد على الافعال
على الفعل خلقه وكسبه على اختلاف
المذهب الا على نفسه ولا ينبغي ان يتوهم
ان المحامد الراجعة الى العباد بسبب
صفاتهم الجميلة ليست حمد الهم في الحقيقة
كما حقق في حواشي شرح التلخيص

لا يقال ان التنفس يرتفع اللفظ فيثبت الدرجة
بينهما لانا نقول دلالة النفس على اللفظ انما
تقتضي وجود اللفظ في الذهن عند نظر الناظر
العالم بالوضع اللفظي لا في الخارج وهو ظاهر وتعقيب
التسمية بالتحميد لفظا انما يحصل بان يوجد
في الخارج اولا لفظ بسم الله ثم لفظ الحمد
وانما وجود اللفظ في الكتابة بدلالة وجود معناه
فيما نحن فيه بحسب الوضع فلا يقال له تعقيب
لفظي وهو امتثال فلينظر مل
فيما ذكر ما لم يبتدأ اي بما يقول وهو في قوله ذلك
بعد ما يبين ح مع

ذي البال بشيء ان يصدر به ويذكره اوله وما يقال ان صدور التعقيب اللفظي
عن الشارح ليس بثابت وانما الثابت هو التعقيب في الكتابة ولا ملازمة
بينهما فمدفوع بانه لما وقع منه التعقيب في الكتابة مع مزيد التعمل فيه فيصلح
ان نه ذكره اسم الله تعالى والحمد في بدء الامر العظيم الشان الذي هو
تاليف مثل هذا الكتاب فيكون معناه في ذكر الشارح في مفتتح الكلام الحمد
اقتداء الخ قوله ذكره هكذا الخ هذا جواب عن سؤال تقريره ان هذا العبادة
مستدركة لا حاجة اليها بعد ما قال بعد يمن بالتسمية وحاصل الجواب انه
لو لم يقل هكذا لزم التيمن في حق الملك المجيد ايضا وانت خبير بانه انما يلزم
ذلك لو كان التيمن لذات المتكلم واما اذا كان لذات الكلام فلا يلزم ذلك
على ان صاحب الكشاف وسائر المفسرين صرّحوا بان قوله تعالى بسم الله
والحمد لله رب العالمين وكثير من القران مقول على السنة العباد كما يقول الرجل
الشعر على لسان غيره ومعناه تعليم عباده كيف يتبركون باسمه وكيف
يحمدونه ويمجدونه ويعظمونه فكلام المحشي لا يخلو عن سخافة وانما اشار المولى
الفاضل بذلك الى ان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
من الاقتداء والامتثال وغيرهما او الى دفع توهم ان تلك النكات انما هي في
ايراد التحميد التسمية واختياره على شيء اخر من غير ان يكون لذكر التسمية
في ذلك مدخل فافهم قال المولى الخيالي اقتداء باسلوب الكتاب المجيد الخ
كل واحد من نكات التعقيب مستقل في التعقيب كما انه اسلوب الكتاب
المجيد عمل بما شاع ومما انعقد عليه الاجماع ايضا فانه قد انعقد الاجماع على
ذكر الحمد بعد التسمية اذا ذكرا معا واما لزوم ذكر الحمد بعد التسمية فلا يدل عليه
كلام الشارح المحقق في التلويح فليرجع اليه وفيه امتثال لحديثي الابتداء فلا حاجة
الى ان يتكلف ويقال ان ههنا امور ثلاثة الابتداء بالتسمية وتاخير الحمد
منها وجمعهما فالاول للعمل بما شاع والثاني للاقتداء والثالث للامتثال
على انه لا يلائم ما نقل عنه في قوله وامتثال لحديثي الابتداء وسيجيء فافهم ومن
هذا يظهر ان ما وقع من بعض المصنفين من ترك التحميد بعد التسمية ليس
خرقا للاجماع لانه كما عرفت انما انعقد الاجماع على التعقيب اذا ذكرا معا
على ذكرهما معا وعدم الامتثال مدفوع بان في صحة حديث التحميد كلاما صرح به

وفي هذا التقرير تعريض للمحشي بان الا
الينق تقرير الجواب بحيث يكون تقرير
السؤال منه كما قررناه من ان المقام
مقام الاضمار فلم اظهر

اي كلام كان يقولون الحمد لله او ما يؤديها
مؤداه

في بعض شروح البخاري فلا يصلح حجة على ان الحمد عند المحققين اظهار الصفات الكمالية
وذلك يحصل بالتسمية وقد ذهب ابن الحاجب الى ان لفظة الحمد انما يحتاج اليه
في الخطب دون الرسائل والوثائق مع ان المراد بالتعقيب اللفظي كما عرفت
ولا يلزم من عدم الكتابة تركه بالكلية على ما يجيء من المحشي فافهم وقال ايضا
والقتال بحديثي الابتداء نقل عنه اي يجب الذكر الذي يتضمنه التعقيب انتهى
وانت خبير بان معنى التعقيب ذكر البسملة اولا والحمد عقيبها فلا حاجة الى
اعتبار ما اعتبره ويجاب عنه بان موجب الحديثين ذكرهما معا في الاوائل
بلا نظر الى تقديم احدهما بعينه فتبصر قوله اي قوله عليه السلام كل امر ذي بال الخ
لا يخفى عليك ان الكلية المذكورة مخصصة ملحوظة بقيود صرح به ابن الحجر اي كل
امر ذي بال لم يكن ذكرا محضا كالتسبيح وغيره ولا مما افتتح فيه الشارع بغير البسملة
والحمد كالصلوة والقراءة قوله لم يبدأ فيه بالحمد لله الخ وفي رواية بالحمد فهو اقطع
وفي رواية فهو ابتر بذكر الله بدل الحمد وذلك الاختلاف كما ترى يشعر بان
المراد ليس خصوص الحمد كما سبق قوله لا يدل على الترك اي على تركه
لفظا ايضا فيه اشعار بان ما وقع عليه الاجماع هو ذكرهما معا وتعقيب
التسمية بالتحميد وانه اعم من الكتبي واللفظي وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
فلا حاجة الى ما قاله المحشي ان لو دل ترك الكتبة على الترك بالكلية لم يلزم
خرق للاجماع ايضا لما عرفت ولا حاجة ايضا الى ما قيل ان المراد بالاجماع اجماع
من يعتد بكلامهم وهم الذين وقع في اوائل كتبهم التسمية والتحميد والعجب
ان ذلك القائل قد ادعى حصر الاستقامة في جوابه والله اعلم بخطاء
القول وصوابه قوله وجاء التوهم الخ وقال بعض الافاضل في وجهه ان معنى
بدء الامر ذي البال باسم الله ان تصدره به وتذكره بادئ بدء وتجعل اول عمل
تعمله ذكره فتعقبه بباقي عملك على ما هو المعنى الشائع المتبادر من بدء الشيء
بالشيء انتهى ولا يذهب عليك ان البدء بهذا المعنى الذي ذكره لا يكون لواحد
من التسمية والحمد لا حقيقيا ولا اضافيا ان تعقيب العمل لا يكون الا بواحد
منهما وكذا التصدير لا يكون الا بالاخر فلا يجتمع في الواحد المعين عند ذكرهما
معا التصدير والتعقيب المذكوران حتى يكون الابتداء به حقيقيا وبالاخر اضافيا
فلا يتاتى الجواب بالحمل على الاضافي والحقيقي اللهم الا ان يقال ان المراد بالتعقيب

البعدية

المولى محمد ودباغي

المولى القسطلاني

10

البعدية مطلقا سواء كان بين السابق واللاحق واسطة او لا فيكون الابتداء
الحقيقي ح ان يذكر احدهما اولا اعني في اول الزمان الذي عينه الفاعل لان يفعل
فيه العمل ويفعل ذلك الامر بعده والاضافي ان يذكر الاخر مقدما بالنسبة الى
ما عدا الاول ويجعل الامر بعده فافهم قال المولى الخيالي فمدفوع اي ذلك التعارض
ممنوع وكل من الاحتمالات سند له فيكون كل منهما سندا اخص وقال ايضا
اما بحمل الابتداء على الابتداء العرفي الخ اعلم ان الفرق بين الحملين المذكورين
انه على الاول يكون معنى الابتداء بهما ان يذكر كل واحد منهما قبل الشروع في الامر
سواء وقع في اول زمان عينه الفاعل للاجراء لا فيكون الابتداء بكل منهما
حقيقيا فيكون الامر من النبي عليه السلام بذكر واحد منهما اولا وبالاخر بعد فافهم
وما قاله بعض الافاضل من ان جعل الابتداء امرا عرفيا لا يخفى ما فيه لان ذلك
مع كونه مخالفا لما عليه العرف واللغة يستلزم ان يكون تصدير التسمية
ايضا غير لازم فكلام على السند الاخص وذلك لا يضر مانع التعارض فتدبر
ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع
ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه كما في القصر الحقيقي
والاضافي فلا يرد ما يقال ان يكون الابتداء بالتسمية حقيقيا ليس بمطابق
للواقع ان الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة لان الابتداء الحقيقي
بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض
الاخر كما قالوا في اتصاف القران بكونه في اعلى مراتب البلاغة بالنسبة الى ما سواه
ان ذلك لا ينافي ان يكون بعض السور ابلغ من بعض وقال ايضا ولك ان تجعل
الباء الخ لا يخفى عليك ان السندين الاولين على تقدير ان يكون الباء صلة
للبدء فيكون المبتدى به هو البسملة والحمد ومبنى السندين الاخيرين
على ان يكون الباء متعلقة بمحذوف حالا من ضمير لم يبدأ والتقدير لم يبدأ
فيه مستعينا باسم الله او متلبسا به فيكون الابتداء ح حقيقيا والمبتدى
به هو الامر المشروع فيه وحاصل الاول من الاخيرين لم لا يجوز ان يكون الباء للا
للاستعانة ولا خفاء في ان الاستعانة بشيء في امر لا ينافي الاستعانة
بشيء اخر بل يمكن ان يستعان فيه بامور متعددة كما يستعان في الكتابة
بالقلم والمداد والقرطاس فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية

المولى القسطلاني

قوله هو المشروع فيه ... وجه

والحمد بل بامور اُخرَ الا انه يلزم ح ان لا يكون شيء من البسملة والحمد جزاء من المبتداء ان لا يكون جزء الشيء آلة له كما حقق في موضعه ولا يبعد كل البعد ان يلزم ذلك ويلزم ايضا سوء الادب بجعل اسم الله تعالى آلة ولا يبعد ان يقال ان كون اسم الله تعالى آلة لشيء معناه انه يتوسل اليه ببركته فيؤ والالم بق لجعله آلة معنى الى معنى التبرك ذكره صحب الكشف وتبعه السيد السند قدس سره في حواشي الكشاف وقد رجحوا كون الباء للاستعانة على كونها للتلبس بانه يدل على ان الفعل المشروع فيه بدون اسم الله تعالى كلا فعل كما لا يخفى واورد بعض الافاضل في ابطال هذا السند ما حصله ان كون الباء للاستعانة يقتضي ان يكون البداءة في محقرات الامور باستعانة اسم الله تعالى كما يكون البداءة في الامور التي لها خطر وشان كذلك والاستعانة باسم الله تعالى انما يتصور فيما لا يتم شرعا بدونها و ليس محقرات الامور كذلك لانها ناقصة بدونها حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله عن الابتذال ويقال عليه انه مع كونه كلاما على السند الاخص مردود بمنطوق جوهر الحديث فانه الامر بذكر الله في بدء الامر ذي الشان فافهم قوله قيل فيه نظر الخ القائلون هم اكثر اصحاب الحواشي لشرح التلخيص ومنشاء ذلك النظر على تقدير ان يكون الباء متعلقة بمحذوف يكون حالا كما عرفت وقد شرط النحاة مقارنة الحال بوقوع مضمون عاملها في الزمان وان جعلوه اعم مما لا ينفصل عما وقع فيه وما ينفصل عنه وحاصل ذلك النظر ان الابتداء مستعينا بالتسمية انما يوجد في ان التلفظ بها وليس له انقسام وكذا الابتداء بالتحميد انما يوجد في ان التلفظ به وليس له انقسام ايضا فيكون بين الابتدائين تناف وان لم يكن بين الاستعانتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني وان كان هاتان الاستعانتان قبل الابتداء بالامر المشروع فيه كما صرح به فيما بعد فيصح ان يقال ان ابتداء مقارن بالاستعانتين المذكورتين حيث لم يتخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما فلا يرد ما قيل انه على ذلك التاويل يصح ان يقال جاء زيد راكبا اذا كان قد ركب امس وجاء اليوم ماشيا كما لا يخفى على من تامل حق التامل لان ذلك التاويل بعيد جدا فافهم واقرب منه ما قال بعض المتاخرين من انا لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية

المولى القسطلاني

انما يوجد في ان التلفظ بها فان الاستعانة بها تنبغي وتستمر الى تمام المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد ان ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر المشروع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بها وقت الشروع في ذلك الامر ولعل منشا الاعتراض توهم ان الاستعانة بها مثل الاستعانة بالات الصناعة حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها وقد عرفت آنفا ان الاستعانة باسم الله تؤول الى معنى التبرك قوله وان لم يسلم فوجه النظر ذلك الخ اي عدم امكان الاستعانة بشيئين في ان واحد يعني ان الاولى ان يقول ذلك القائل ما يفيد عدم امكان الاستعانة بشيئين في ان واحد على العموم لا على الخصوص ولعل وجه التامل هو ان كلام القائل محمول على التمثيل وانما فعله كذلك لمزيد التوضيح ولكون الكلام فيه على ان ذلك الترديد قبيح جدا ان يدل كلام كما لا يخفى على من نظر فيه فنتصر ذلك القائل على التسليم صريحا الا انه لا يسلم ذلك في ان الابتداء لما ذكره ولم ينف امكانه مطلقا ان يجوز وقوع الاستعانتين في آن واحد في بعض المواد كما في الكتابة يستعان فيها بالقلم والمداد والقرطاس معا قيل يمكن ان يكون وجه التامل اشارة الى ضعف الجواب كما ينبي عنه عنوان يمكن بان تسليم امكان الاستعانتين بشيئين مبني على ان المراد بالاستعانة بشيئين في آن واحد وقوع الاستعانة بشيئين في آن واحد الا ان الاستعانة بهما معا كما يدل عليه قول القائل وان لم يكن بين الاستعانتين تناف فليتامل قال المولى الخيالي اولا لملابسة يعني لم لا يجوز ان يكون الباء للملابسة فيكون المعنى كل امر ذي بال يبدأ في ذلك الامر حال كونه ملتبسا بهما حال الابتداء فامكن وقوع الابتداء في حال التلبسين من غير ان يلزم وقوع الابتداء بين متدافعين ويرد النظر المذكور عليه كما قرره المحشي ولم يلتفت المولى المرقوم الى رفع التعارض بانه يجوز ان يكون احدهما بالجنان او باللسان او بالكتابة والاخر باخر منهما او يكونا معا بالجنان لجواز اخطار الشيئين معا على ما يجيء من المحشي لما عرفت سابقا من ان المتبادر من البداءة ما هو هذا ان تعلق الباء بالبدءة دون المحذوف ولما قيل ان التسمية والتحميد المعتد بهما

المولى قاسم

المرجو فيهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا
يتيسر له التوجه التام الى الشيئين مثل التسمية والتحميد الا نادرا الا في افراد المتجردين
بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التصنيف في العلم فبالضرورة يقع
احدهما غير معتد به هذا على كل من التقديرين اعني تقديري تعلقهما بالبداءة وتعلقهما
بالمحذوف فليتامل قوله ان المقصود اي مقصود المولى الخيالي قال المولى الخيالي
ولا يخفى ان الملابسة الخ لما استشعر ان يقال كيف يرفع التعارض
بجعل الباء للملابسة والتلبس بهما حال الابتداء محال لان التلبس لا يتصور
الا بذكرهما معا فلو ابتدئ حين ذكر البسملة فالمتلبس به لا يكون متلبسا
بالتحميد ولو عكس كان بالعكس دفعه بقوله ولا يخفى الخ وحاصله ما نقله المحشي
عن بعض من تصدى لتحقيق ذلك البحث اعني المولى مصلح الدين مصطفى بن
يوسف المشهور بالمولى خواجه زاده وسيجيء ماله وما عليه تفصيلا ان شاء الله
تعالى و مما ينبغي ان يتنبه عليه ان ذلك انما يحتاج اليه ان لو اريد بالملابسة
الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك بهما على ما هو المقصود فلا
كما يظهر لك بادنى تامل مع تذكر قوله ينبغي ان يوجه العموم الخ هذا الشرح بل يخالف
لصريح عبادته كما لا يخفى عليه انه انما يستقيم على تقدير ان يسند الملابسة الى
المتبدي دون المبتدا به والابتداء بالامر المشروع فيه فافهم قوله لكن قوله بلا
فصل لا حاجة اليه وكذا لا حاجة على ما زعمه الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء
على وجه الجزئية وانت خبير بان المولى المدقق انما اعتبر كلا منهما لنكتة دقيقة
عربية خفيت على المحشي وقد قررناها فيما قبل فتذكر قوله على معنيين احدهما
الخ والفرق بينهما ان فان المقارنة تقتضي ان يكون كلا المقارنين موجودين
في ان واحد اذ لكل منهما زمان والتلبس باحدهما انما يكون قبل التلبس
بالاخر فلو قارن الابتداء بالتسمية لا يكون مقارنا بالتحميد ولو عكس لكان
على العكس بخلاف الاتصال فانه يشمل الاتصال بالشيء على وجه الجزئية
بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل الاتصال بالشيء على
ان يذكر ذلك الشيء قبل ذلك الامر بلا تخلل زمان متوسط بينهما كما قرره
المولى المدقق فتبصر قوله فعلى هذا يكون الخ ان الحمد جزء من المشروع فيه و
المشروع في الجزء شروع في الكل والشروع في الشيء يحصل بالتلبس باول

شيء منه

شيء منه فلذا ارتقى وقال بل ان ذكر الهمزة الخ قوله وهو ظاهر لما مر من ان الابتداء
بعينه ان التلبس بالتحميد فان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا اول منه قوله
بمعنى انها ذكرت الخ لا بمعنى انها جزء منها كان الحمد جزء من الامر المشروع فيه فيكون
الابتداء متصلا بالبسملة بهذا المعنى ولا يرد ما يتوهم ان المتصل بالمتصل للشيء
لا يلزم ان يكون متصلا لذلك الشيء فتدبر قوله متصلا بالبسملة والحمدلة الا
ان اتصاله بالثاني على وجه الجزئية وبالاول على ان يذكر قبله بدون ان يتخلل بينهما
شيء قوله وفيه الخ اي وفيما النقل عن فعلك البعض نظر من وجهين احدهما
ان يكون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث ان المتبادر من الملابسة
هي المقارنة والمصاحبة فكونه بمعنى الاتصال خلاف الظاهر المتبادر منه وثانيهما
ان الظاهر من الحديثين على تقرير كون الباء للملابسة ملابسة المتبدي الذي
هو الفاعل والمبتدي به بمجرورها اعني البسملة والحمد لا ملابسة الابتداء بهما
حتى يرد ان الشيء الذي هو الابتداء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل
حدوثه بعد الخ وذلك لان الباء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع ذلك
الفعل في خير ذلك الفعل او تلبس مفعوله متعلق بالتلبس بمجرورها حال
تلبس ذلك الفاعل بالفعل مثال اول قولك خرج زيد بعشيرته ان معنى ملابسة
زيد بالعشيرة اشتراكهما في فاعلية الفعل الذي هو الخروج ومثال الثاني
اشتريت الرحى باداتها ان معنى ملابسة الرحى باداتها اشتراكهما في
مفعولية الفعل الذي هو الاشتراء ومن هذا يعلم ان تلبس الفعل لشيء
لا يكون ذلك الشيء فاعلا او مفعولا لذلك الفعل لا بمطلق التعلق بين
الفعل وذلك الشيء ويمكن ان يدفع كل منهما اما الاول فبانه قد قرر في موضعه
ان باء الملابسة على نوعين احدهما ان تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما
في مررت بزيد فانه الصق المرور بمكان بقرب منه زيد جعل كانه ملتصق
بزيد والثاني ان تستعمل بمعنى المقارنة والمباشرة كما في امسكت بزيد والاصل
امسكت زيدا بدون الباء فادخل الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة
منك ومقارنة به واما الثاني فبان تلبس المتبدي والمبتدي به من حيث
هما المبتدي والمبتدى به بشيء يستلزم تلبس الابتداء بذلك الشيء
فيرد عليه ما اورده بقوله لان الشيء لا يلابس الخ فتامل واورد بعض الافاضل

ههنا بحث وهو انه على تقدير ان يكون البا للملابسة المبتدى او المبتدئ به يجوز جعلها
حال تلبس الفاعل بالفعل يلزم ان يكون معنى الحديث وجوب ذكر اسم الله
حال الشروع في الامر ذي بال لا قبل الشروع فيفوت المعنى المراد وهو ذكر
اسم الله قبل الشروع على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالتلاوة و
الاكل والشرب مما لا يمكن ان يكون احدهما جزاء منه هذا وانت خبير بوجه
اندفاع اللزوم الذي ذكره مما ذكرنا انفا واما اندفاع العلاوة فبانه قد عرفت
ان الكلية المذكورة في الحديثين مخصصة ملحوظة بقيود فلتكن مخصصة بقيد
يخرج ما ذكره ايضا فتدبر **قوله** اي وعلى وجه الجزئية فانه على هذا التقدير انه عطف
على الجار والمجرور فقط **قوله** وقيل في دفع الخ قد عرفت وجه عدم التفات
المولى المدقق اليه فيما قبل وقد قيل ايضا ان الذهن لكونه بسيطا لا يمكن
ان يتوجه الى شيئين معا فتبصر **قوله** البداءة المذكورة البداية عامية والصواب
البداءة وهي فعالة من بدأ كالتلاوة والقراءة من تلا وقرأ كذا في المغرب **قوله**
بمعنى التقديم نقل عنه انه لا خفاء في ان المراد من التقديم التقديم على قصد التبرك
في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم فلا يضر لو وقع فصل بينهما هذا
فليتأمل **قوله** ان من الظاهر البين ان لا اسمية الخ لان التقديم ليس كالبداءة
في ان يكون له زمان غير منقسم فيجوز تقديم الاشياء في ان على امر واحد
فافهم **قال المولى الخيالي** الظاهر ان الباء صلة التوحد اي آلة الايصال
معنى الفعل اعني التوحد الى مجرورها ومتعلقة بالفعل المذكور فيكون
الظرف لغوا والباء للظرفية كما يشعر به عبارة المولى المرقوم في تصوير المعنى
فافهم وكما كان الاصل في حرف الجر ان تكون متعلقة بالعامل المتقدم
ذكره من غير تقدير كان هذا هو الظاهر على انه لا يحتاج الى التكلف الذي
يفتقر اليه حين حملها على الملابسة كما سيجيء قيل ومما ينبغي ان ينبه عليه
ان صيغة التفعل ح يكون لمعنى الطلب فمعنى توحد طلب الوحدة واقتضاها ها
فذات الواجب تعالى تقتضي عدم مشاركة الغير في جلال الذات او ذاته
الجليلة بهذا فتفطن **وقال ايضا** يقال التوحد برايه اي تفرد به واستقل
الخ يريد ان التوحد ان استعمل بالباء يكون بمعنى التفرد والاستقلال
بدخولها من غيره ملاحظة معنى الصيرورة والتكلف وان امكن اعتبارها

لانه خلاف

المولى عبد الرحمن

وجه الفهم ان ارادة لما ان البداءة ليس كالتعلق النقديم بل التقديم الخاص يحتاج الى التقديم على شيء من غير ان يتقدم على ذلك التقديم شيء اخر ينبغي ان يكون كل البدأة فتبع

لانه خلاف الاستعمال نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكلام (الكمال) ولا عدم دخول
الغير وهو معنى الصيرورة بدون صنع من الغير في ثبوت الوحدة بالذات
بل مجرد الاستقلال والاستبداد وان امكن اعتبارهما هنا ايضا انتهى
قوله يعني يجوز ان يكون الخ يعني ان يكون اضافة الجلال الى الذات على طريقة
اضافة ما خذ الصفة الى موصوفها لقصد المبالغة كما في قول الفلاسفة
حصول صورة الشيء والمبالغة هي ان الذات كانه هو الجلال وان العلم كانه
هو الحصول لكونه سببا لكون الصورة علما فافهم **قوله** فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا الخ اعلم اولا ان لفظة ذات في الاصل مؤنث ذو قطع
عنها مقتضاها من الوصف والاضافة واجريت مجرى الاسماء المستقلة
فقالوا ذات متميزة وذات قديمة وذات محدثة ونسبوا اليها من غير حذف التاء
فقالوا ذاتي وحكى الازهري عن ابن الاعرابي ذات الشيء حقيقته وخاصيته
وهو منقول عن مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة
الى ما يقوم به او افراد يستحق الصاحبية والمالكية ولمكان النقل لم يعتبروا
ان التاء للتانيث بل جعلوها عوضا عن اللام المحذوفة واجروها مجرى التاء
في صات ولهذا ابقوها في النسبة ولم يتحاشوا عن اطلاقها على الباري
جل ذكره وان لم يجوزوا نحو علامة في الاجراء عليه تعالى كذلك واطرده في لسان
حملة الشريعة دليل على ان الاذن في الاطلاق صادر وقد يطلقونها على ما
يرادف الماهية على ما حققه بعض المحققين اذا عرفت هذا فاعلم ان قدماء
المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في كونه ذاتا الوجوه
منها ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه ومنها ان قولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي
ولو لم يكن المفهوم من الذات امرا واحدا لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان
لا يكون المعلوم صفة ولا ذاتا بالمعنى الذي قصد بل ذاتا بمعنى آخر فلا يتم الحصر
العقلي ومنها غير ذلك فثبت ان ذاته تعالى تشارك سائر الذوات في
الذواتية فيكون امتيازها عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب
والحيوة والقدرة التامة والعلم التام وهذا مذهب الاكثرين واما عند
ابي هاشم فبالحالة الخامسة التي هي علة لهذه الاربع وتلك الحالة هي الالوهية

وجزئيات اي جهت

صاحب الكشف

اي على الوجه الذي يرادف لفظ الماهية

قال قدس سره في حواشي حاشية التجريد للجرجاني في بيان كون الوجود عين الماهية عند ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري ويمكن ان يقال معنى مذهبهما انه لم يشتهر بين الناس ان حقيقة كل شيء وجوده وامتيازه عن الغير بعارض هو الحيوان الناطق مثلا فليتأمل

وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان ذاته تعالى
لا يشارك سائر الذوات وهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام
الماهية والتداني اي المثل المتساوي واحتجوا عليه بانه لو شارك غيره في الذات
لكان مخالفه بالتعيين ضرورة ان المشتركين في تمام الماهية لا بد وان يتخالفا
بتعين وتشخص حتى يمتاز احدهما عن الاخر ولا شك ان ما به الامتياز
غير ما به الاشتراك فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو لاستلزامه
الاحتياج ينافي الوجوب الذاتي فثبت ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
فكانت جليلة حيث لم يكن له مثل ولا ند فعلى هذا يكون في المعنى الثاني
ردا على خصمائهم واما اشار الى ذلك الرد لان دليلهم مع كونه معارضا
قد زيف بان المشترك مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه وانه امر عارض
للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق فمنشأ غلطهم عدم الفرق بين المفهوم
الذي هو عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه الموضوع فاشتبه عليهم العارض
بالمعروض والاشتراك في العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها
في الماهية هذا قال بعض الفضلاء هذا الرد لغايتهم لو اريد بالذات الماهية واما
لو اريد بها ما يقابل الصفة فلا انتهى يعني بما يقابل الصفة الماهية الشخصية
القائمة بذاتها وقيل عليه انه لا مجال لارادة ما يقابل الصفة لانه لم يبق
حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد معنى اذا الكل واحد منفرد بذاته الشخصية
فتعين ان يكون المراد هو الماهية الكلية فيتم الرد هذا وما قيل من ان هذا
ليس نصا في كون ذاته تعالى ممتازا عن سائر الذوات والماهية حتى يكون
ردا عليهم لاحتمال ان يلاحظ الحيثية والتقدير المتوحد بالذات الجليلة من حيث
انها جليلة فيرجع الى معنى الاحتمال الاول ففيه انه على ذلك التقدير لم يبق
بين الاحتمالين فرق من حيث المعنى كما اعترف به فلا يحسن جعل احدهما مقابلا
للاخر فالظاهر على الاحتمال الثاني الجليلة قيد واقعي وقع للاشعار بان ذاته
تعالى مخالفة لسائر الذوات في الماهية فهي جليلة حيث لا مثل له ولا ند كما عرفت
فتبصر قال المولى الخيالي ويحتمل ان يكون للملابسة اي للملابسة فاعل الفعل
بمدخولها حال فعل الفعل به لا لايصاله اليه كما كان على تقدير كونها صلة وقد
سبق فيكون الظرف مستقلة حالا من ضمير المتوحد والمقابلة حسنة كما

وقد نبه عليهم ايضا بانهم ان قالوا ان تلك
الاوصاف والاحوال ثابتة من الذات
يلزم الترجيح بلا مرجح لان الغرض ان جميع الذوات
متماثلة وان قالوا ثابتة من الغير يلزم احتياج
الباري الى الغير وهو محال فتامل

عصام الدين

لا يخفى

اي على تقدير كون الباء للملابسة سواء جعلت
صيغة التفعل للصيرورة او للتكلف

لا يخفى واعلم انه يجب على التقدير ان يحمل التوحد على ان لا يماثل له غيره لا وجودا
ولا امكانا ولا يعتبر فيه عدم التركيب في الذات الذي هو مشمول جلال الذات
فان الجلال عبارة من التنزه عن جميع النقايص كما صرح به في المواقف في بيان
اسماء الله تعالى وتقدس فالتنزه عن التركيب مشمول الجلال الذات
الا ان حمل الوحدة على الوحدة الكاملة ينافي عدم اعتبار ذلك لان وحدة البسيط
اكمل من وحدة المركب فتفطن وقال ايضا فحينئذ صيغة التفعل الخ يعني
فحين كان الباء للملابسة فلا بد لاختيار صيغة التفعل على ما يفيد معنى
يفيده اصل مادة التوحد من نكتة وهي ما ذكره اعني الاشارة الى ان
اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه وهذا على تقدير كونها للصيرورة
او الاشارة الى ان اتصافه بالوحدة الكاملة وهذا على تقدير كونها للتكلف
قوله ان الصنع غير ملاحظ وفرق بين مصاحبة الشيء وملاحظته وكونه غير
ملاحظ اعم من ان يوجد ويلاحظ كما في تحجر الطين ومن ان لا يوجد اصلا كما في التوحد
فلا بد ما يقال ان هذا التوجيه يوهم ان في توحد ذاته الجليلة صنعا للغير
وان لم يكن ملحوظا فتدبر قوله مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق
الانتقال اي فلا يستقيم صيغة التفعل في حقه تعالى لاستلزامه الحدوث
وارادة مطلق الكون ليستقيم في حقه تعالى تجوز ولا يصار اليه الا عند الضرورة
ولا ضرورة هنا قوله فحينئذ لو قال الخ اي فحين كون معنى كون التفعل
للصيرورة ما ذكرناه مع الاحتياج الى التجوز المذكور لو قال كذا لكان اظهر
واولى اما وجه الاظهرية فهو ان ما هو مقدر في تفسير المولى المرقوم مصرح به في
المحشي واما وجه الاولوية فهو ان الخلل في تفسير المولى المرقوم من جهتين
احدهما الاحتياج الى تقدير الملاحظة والثاني ارتكاب التجوز واما تفسير
المحشي فالثاني لا غير ومثل ذلك التجوز شايع بين العلماء الاعلام
وواقع في قديم الكلام وان الخلل هو الاول هذا ولقائل ان يقول ان معنى
قوله بلا عمل ومدخل من الغير بلا مدخل من الغير بحسب الظاهر والمشاهدة
ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد ايضا فلا يضر مدخلية الله تعالى كما نقل
عن المحشي فتامل قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ المقصود من هذا
النقل تاييد ما ذكره من ان المعنى الحقيقي للصيرورة الخ والتكون هو ان

يصير الشيء حاصلا بلا عمل من المخلوق وان كان بفعل من الخالق او بلا عمل
من الغير بحسب الظاهر والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل
الحيوان ان المتولد من الماء الراكد في الصيف بخلاف التوالد فانه هو ان
يصير حاصلا بعمل منهما قوله نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف الخ الغرض
منه دفع بعض ما قاله بعض الافاضل من ان الصيرورة من غير صنع ليس معنى
التفعل عند ارباب اللغة وتحير الطين والتكون والتولد ليس من كلام العرب
العربا فينبغي ان تقصر على التكلف حين جعل البا للملابسة بل التكلف
ايضا من ضيق العطن لان الاستعمال العربي في مثل توحد بامر هو ان يكون
بمعنى استبد به والمقام ينادي باعلى صوته بانه وارد على هذا الاستعمال
لان جلال الذات بالمعنى المشهور المناسب للمقام يتناول تنزهه تعالى
عن التركيب وان اريد به مطلق العظمة لا يكون لعطف كمال الصفات
كثير معنى وبالجملة يكون هذا الكلام على ذلك التوجيه كلاما تنبيها بكلام بدوي
شاخ في البادية ثم انتقل الى المدينة فابتدا يتكلم بالتركية وحاصل دفعه
انا لم نرع ان الصيرورة معنى مستقل لصيغة التفعل بل هو من فروع التكلف
ووجه كونه من فروعه هو ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه
صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التفعل في الصيرورة
مطلق وهو الاغلب في استعماله صرح به الرضي في شرح الشافية ولما
كان لقائل ان يقول اذا كان من فروع التكلف فما وجه جعله مقابلا له اجاب
بقوله وانما قابله به هاهنا الخ وحاصله انه اعتبر معها هاهنا خصوصية كونه بدون
صنع وتلك الخصوصية ليست بمتحققة في اصل التكلف بل المعتبر فيه
ليس الا الكون بالصنع فصح مقابلته به بهذا الاعتبار فلا ورود لما قاله
المحشي من ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث ولا وجه
لاستبعاده كونه من فروع التكليف بمعنى تفرعه وترتبه عليه لما عرفت من
ان الاغلب في استعمال ذلك نعم يرد ما اورده على ظاهره واستبعاده
ذلك التوجيه وجيه بالنظر الى تكلف ارتكب في صحة استعماله في المعنى
اما الاول فلان للفرع معنيين احدهما ما يندرج تحت القضية الكلية والثاني
ما يبتني على الغير وكل منهما لا يستقيم هنا واما الثاني اعني الاستبعاد فلان

ماذكر

ماذكر من التوجيه يبتني على التجوز مرتين الاول استعمال ما يدل على الشيء اعني التكلف
في لازمه الذي هو الصيرورة بالصنع والثاني استعمال المقيد اعني الصيرورة بالصنع
في المطلق اي سواء كان بالصنع او بدونه ولعله لهذه الدقيقة اورد المحشي بالتامل
فليتامل قوله لانه متصف بالوحدة الذاتية ازلا وابدا وكذا سائر صفاته الذاتية
غير منتظرة بل حاصلة بالفعل والا يلزم الاحتياج المستلزم للامكان في شانه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال المولى الخيالي يحمل على الكمال نقل عنه وعلى تقدير
الحمل على الكمال يحتمل ان البا للسببية انتهى وذلك لان الجلال كما عرفت
عبارة عن التنزه عن جميع النقايص وبها كمال الوحدة ولا يصح ذلك على تقدير
الحمل على الصيرورة لانه يلزم ح ان يكون اتصافه تعالى بالوحدة الذاتية بجهة جلالة
جلال الذات على انه عطف عليه كمال الصفات فيؤل الى مذهب قدماء
المعتزلة كما مر وما قاله بعضهم من ان الظاهر ان السببية على ان يراد الذات
الجليلة فلا يرد ان وصف الجلال ليس بسبب لكمال الوحدة فليس له معنى
ظاهر في فهم قوله ان لا يتعالى ولا يتكلف الخ بيان لعلاقة المجاز وحاصله انه من
قبيل اطلاق السبب وارادة المسبب او العكس فان سبب تحمل العنا
والكلفة هو التصور الكمال الحاصلة منه وعبارة المحشي ظاهرة في هذا وسبب
حصول الكمال هو التعالي والتكلف غالبا وقد نقل عن المولى المرقوم في قوله
يحمل على الكمال لمناسبة بينهما اذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف انتهى اي كل
كمال غيره تعالى وهذا المقدار كاف في المناسبة فلا يرد النقض بكماله
تعالى والظاهر انه من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم كما حققه صاحب
الكشف في مواضع من حواشي الكشاف ولعل وجه التامل هو الاشارة
الى ان التكلف كما كان محالا في شانه تعالى كذلك الكمال الحاصل منه فلا
فائدة في الحمل عليه الا انك قد عرفت آنفا ان كون كمال غيره تعالى حاصلا
بالتكلف كاف في المناسبة بينه وبين مطلق الكمال فالحمل عليه جائز ومفيد
فتبصر قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تقدير كون التفعل الخ قد
رجح بعضهم حملها على الكمال حيث قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق
فهو وان كان جايزا ايضا لكن حملها على الكمال اولى انتهى ولعل وجه
الاولوية على ما قاله ما ذكرناه من التكلف في ذلك الحمل وما قاله بعض المتاخرين

الفاضل الجلبي

عبد الحكيم السيالكوتي

من ان حمله على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض
معانيه فيكون حقيقة قاصرة ففيه ما فيه فتنبه ايها الاخ النبيه قال المولى
الخيالي مع ملابسة جلال الذات نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات
الجليلة الاسداح للملابسة قوله بل اولى لعدم الاحتياج ح الى ارتكاب
التجوز في صيغة التفعل قوله ومعنى طلب الوحدة الخ الغرض منه دفع ما يقال
ان الطلب حال المحتاج تعالى شانه عن الاحتياج فاجاب بانه في حقه
تعالى بمعنى الاقتضاء الذاتي فتامل في ان الاقتضاء هل هو معنى مطلب
حقيقة او تجوز والترجيح البتة فانظر ما تامر قال الشارح المحقق
وكمال صفاته المراد من تلك الصفات الصفات الثبوتية لانها المتبادر
عند الاطلاق على انها معطوفة على جلال الذات وقد عرفت ما هو المراد به
نقلا عن المواقف وكمال الصفات قدمها وعمومها وعدم تناهيها كما سيأتي
والتقدس التنزه والتطهر والجبروت موازن العظموت يقال فيه
جبروت اي كبر وعظم والمراد بنعوت الجبروت صفات الافعال كالتخليق
والترزيق والشوائب الادناس والاقذار والسمات جمع سمة
على وزن عدة من الوسم وهي الاثر الحاصل بالكي والمراد ههنا العلامة
ولقد اصاب حيث اشار اولا الى صفات السلبية وثانيا الى صفات
الثبوتية فان التخلية قبل التحلية وثالثا الى اتصاف افعاله تعالى
بكمال الاحكام والاتقان وعرائها عن وجوه الخلل والنقصان ففيه
من براعة الاستهلال ما لا يخفى ثم صلى على النبي عليه السلام وعلى آله
واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين لما ثبوعه مند وحة عن ذكره
وفيه ايضا اشارة الى النبوة والامامة فهو لا يخلو عن براعة الاستهلال
قال المولى الخيالي الاولى كون الضمير فيه لله تعالى فح يكون اضافة الحجج
الى الله تعالى لكونه فيكون لادنى ملابسة تعالى خالقا لها والا فلا يستقيم
المعنى لان معنى قولهم حجة فلان ذلك ان ذلك دال على صدقه في دعواه
والواجب تعالى منزه عن دعوى شيء والاحتجاج عليها ولقائل ان
يقول ان معنى الحجة ذلك اذا اضيفت الى ما عدا الباري تعالى فافهم
قوله بناء على ان المراد الخ حاصله ان تلك الافادة انما تثبت اذا بني الكلام

على امرين

على امرين احدهما ان يكون المراد بافراد الحجج التي جمعت بهذه اللفظة اعني الحجج بالقياس
الى تلك الافراد الافراد الفرضية اعني الافراد التي كل منها جميع حجج واحد واحد
من الانبياء والثاني ان يكون الاضافة للاستغراق اما لان الجمع المضاف
يفيد الاستغراق على ما تقرر في موضعه واما لانه اذا اضيف الاسم اضافة
تهي من خواص جنسه دون الفرد يراد به العموم كقولهم يوليك على خزائن الارض
النفحة من زاخنها لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فالمعنى ح المؤيد بالساطع
من بين جميع حججه اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء بادعاه ان لا سطوع
لغيرها من حجج سائر الانبياء بمعونة المقام فان كون المقام مقام مدح يقتضي
ذلك الادعاء وانما اعتبر ذينك الامرين لما ذكره بعد فقوله والا لم
يفد اعظمية الخ بيان لوجه اعتبار الامر الثاني وحاصله ان لو لم يكن الاضافة
للاستغراق يكون المعنى المؤيد بساطع من بين حجج الله وذلك لا يفيد
المقصود ان يصدق ذلك على تقدير ان يكون اية نبينا ساطعة بالنسبة
الى بعض حجج الله وان كان البعض الاخر منها ساطعة ايضا وقوله وليس
المراد بها كل واحد الخ بيان لوجه اعتبار الامر الاول وهو ظاهر على ما قرره
فقول من قال معنى قوله والا لم يفد الخ وان لم يكن المراد ذلك ولم يكن الاضافة
للاستغراق ايضا لم يفد الخ فكلمة هو قائلها ومن ورائه برزخ يمنع عن
ذلك فتامل ونقل عنه على قوله وعلى ان الاضافة للاستغراق انه اذا كان
اضافة الساطع الى الحجج للاستغراق ان يكون المعنى الساطع من بين جميع
الحجج فيفيد الاعظمية بهذا ولكن في بحث وانت خبير بان بهذا المعنى كون اضافة
الحجج الى الضمير لا معنى كون اضافة الساطع الى الحجج وكانه سهو من قلم الناسخ
والصواب اذا كان اضافة الحجج الى الضمير للاستغراق لما ذكرنا من قاعدة الجمع
المضاف وما نقلنا ها بل ربما يستدل على كونه سهوا بجعله مجموع حجج كل واحد
واحدا فردا ح يكون مجموع حجج نبينا عليه الصلوة والسلام ايضا فردا فلا مجال
فيها الاعتبار الاستغراق فافهم قال بعضهم فيه بحث من وجهين اما
اولا فلانه على تقدير ان يكون الضمير راجعا الى محمد عليه الصلوة والسلام
يفيد الكلام ما افاده على تقدير رجوعه الى الله تعالى بمعونة المقام فان الوصف
للمدح والمقام مقام المدح على الكمال وهو ليس الا بوصف مختص بالممدوح

واقا اخره لطول ذيله ولكون الامر الثاني
اشد اعتناء بالبيان في المقام كي ستعرف
فكان احق بالتقديم

والفهم ان كون المجموع فردا بالفرض فلا
ينافي ذلك اعتبار الاستغراق
بحسب الحقيقة فتنبه
ابن سنجاع

فلزم ان يكون التابيد بساطع الحجج مخصوصا به صلى الله تعالى عليه وسلم فلا وجه
لتخصيص الافادة بالوجه الاول بهذا اقول لا يقال لا حاجة في افادة الوطلاق ل
الى الاستعانة بالمقام لانا نقول تابيده عليه السلام بالساطع من بين
جميع حجج الله لا ينافي تابيد غيره ايضا وهو ظاهر وقد اعترف فيما نقل عنه
بلزوم ادعاء ان لا ساطع لغيرها وذلك انما يكون بمعونة المقام قال
واما ثانيا فلانه فرق بين زيد فاضل جميع الناس وبين زيد افضل جميع الناس
والثاني ينافي ان يكون احد في مرتبة فضل زيد دون الاول كما لا يخفى فكونه
حجج محمد عليه الصلوة والسلام ساطعة لا ينافي ان يكون حجج غيره في مرتبة
سطوعها سلمنا ان معنى ساطع حججه اسطع حججه فاللازم كون الحجج التي
تايد محمد عليه السلام بها اسطع الاختصاصها به عليه السلام مثلا ان قلنا
زيد مويد بالعلم الذي هو افضل الكمالات فاللازم من هذا القول افضلية
العلم واتصاف زيد به لا اختصاص العلم به فالحق رجوع الضمير الى محمد
عليه الصلوة والسلام على ما افاده بعض الافاضل انتهى وانت خبير بان
البحث الاول في غاية القوة كما ان البحث الثاني في غايت الضعف ان يطلع
من افق الاول جواب الثاني على من عين بصيرته ليست بعمياء فسبحان
الذي لا يطرأ عليه العجز والفناء قوله مطلق اي غير مقيد بان يكون جميع
حجج كل واحد واحد من الانبياء فردا نوعيا يعني ليس المراد من الحجج افراده
الشخصية بل النوعية قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك الظاهر انه برانه
عطف تفسير لما قبله يعني ان المراد من حجج الله حججه التي اكرم بها الانبياء وايدهم
وقوله كذلك اشارة الى الاطلاق المذكور في المعطوف عليه فما قيل من
ان قوله ولا كل واحد واحد الخ طفيلي اذ الكلام فيما يكون الضمير راجعا
الى الله تعالى فارق من قلب العاشق واضعف من توبة الفاسق
الا انه لا حاجة الى هذا العطف بعد ما نور ذلك في تصوير المعنا فيما قبل
فتفطن قوله والمقصود هو الاول على نقل عنه وعلى ما عرفت ان المقام المدح مقام
على الكمال وذلك يقتضي ان يكون المقصود ذلك ولقائل ان يقول لا نم
ان المقصود ذلك لم لا يجوز ان يكون اظهار خزينة عليه السلام شرف رتبته
على سائر الانبياء عليهم السلام وذلك حصل بان كان حججه ساطعة

علي

١٠

فسطلاني

محمد توره باغي

عبد الكبير ...

على سائر الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء
ويدل على ذلك قوله ليفيد ان ايه با فراد لفظ الاية فتامل حق التامل وما قيل
من ان النوع انما يكون ساطعا ان كان كل فرد منه ساطعا فمع ما يرد
عليه من المنع لا يكون جوابا عن قول ذلك القائل اذ هو لا يسلم لزوم ان
يعتبر جميع حجج كل واحد واحد من الانبياء فردا نوعيا كما لا يخفى على من نظر
فيه قوله بالث ويل المذكور في كتب النحو وهو ان المعنى اشياء اخلاق ثم حذف
الموصوف واضيف صفته الى جنسها للتبيين ان الاخلاق يحتمل ان يكون
من الثياب ومن غيرها كما كان خاتم محتملا ان يكون من الفضة ومن غيرها فالا
اضافة بمعنى من وفيما نحن فيه ايضا المعنى شيء ساطع فحذف الموصوف
واضيف الصفة الى جنسها للتبيين كما عرفت قوله وانما لم يحمل على ظاهره
وهو كون الاضافة بمعنى اللام والمعنى المويد بساطع من بين حجج نفسه كذا
نقل عنه وانت خبير بانه يوهم ان يكون الاضافة لامية على تقدير رجوع
الضمير الى الله تعالى وذلك لا يستقيم كما لا يخفى على من يعرف قواعد الاضافة
وما قيل في تقرير هذا الكلام ان الظاهر ان يكون الضمير راجعا الى النبي عليه
السلام وان يكون الاضافة لامية فعدل عنه الى رجاع الضمير الى الله و
جعل الاضافة لامية او الى النبي عليه السلام وجعل الاضافة من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف فقول يخالفه سياق الكلام الذي هو لتقريره وبيانه
مع ان فيه ما فيه فليتامل قوله كهو وهو باستعارة لفظ المنفصل المرفوع للمتصل
المجرور تنبيه حصل ظاهر كلام المولى الخيالي انه ان كان الضمير راجعا الى الله
تعالى فالاضافة بمعنى من وان كان راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فالاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا يذهب عليك انه يمكن
ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على تقدير ارجاع
الضمير الى الله تعالى ايضا والمعنى المويد بجميع حجج الله الساطعة فيفيد
المقصود ايضا الا انه لما كان حمل الاضافة على هذا القبيل بعيدا مع عدم الا
حتياج اليه لم يلتفت اليه المولى المرقوم فتبصر قال المولى الخيالي بهذه
الفاء اما على توهم الخ كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره في حاشية
المطالع وتبعه آخرون الا ان المحقق الرضي قال في تقدير كلمة اما ان ذلك انما

وجه التعلل ان المقام مقام المدح على الكمال وذلك ان يحصل بان كان جميع حججه صلى الله تعالى عليه وسلم اقطع فافهم

الموطلسلم

غير ابهام للطيف الخفي

يطرد اذا كان بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوب به او بمفسر به نحو قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر وقوله تعالى فبذلك فليفرحوا فلا يقال زيدا فضربت ولا زيدا فضربته بتقدير اما وانما جازا اضمارا بالقيد المذكور لان الامر لالزام الفعل الفاعل والنهي لالزام تركه له فناسبا الزام الفعل او تركه للمفعول انتهى ملخصا فعلى هذا فالمناسب في تقدير ناصب الظرف ان يقدر قولنا فانتقل او فاعلم فافهم وما قاله بعض المتأخرين من ان الاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط ففيه ان في جريان ذلك في كل ظرف تردد ان نظرت في شرح الكافية للمحقق الرضي في الظروف المبنية تطلع عليه فتتبع قوله حكم العقل بواسطة الوهم الخ وهذا كالحكم بواسطته بان حرف الجر مذكورة فيما قبل الاسم فتجر ذلك الاسم كقوله بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا فقوله ولا سابق مجرور على توهم الباء في خبر ليس قوله تقديره ان يقال كيف يقدر الخ وحاصله معارضة لدعوى ضمنية قد انفهمت من سياق الكلام وهي ان تقدير اما في هذا المقام صحيح فمنع المعارض تلك الصحة و اقام الدليل على خلافها بانه لو كان صحيحا لكلزم ان يكون التقدير هكذا والتالي باطل لانه غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب وانما الواقع فيه اما بعد بدون الواو بل غير صحيح في نفسه لان الواو تقتضي الملائمة بين ما قبلها وما بعدها وفصل الخطاب يقتضي ان لا يكون بينهما ملائمة فالجمع بينهما كما ترى قوله وحاصل الجواب الخ مآل الاول منع الملازمة ومآل الثاني اعني العلاوة منع بطلان التالي مستندا بكلام السكاكي وقوله وتردد بعض الفضلاء الخ اشارة الى ضعف الجواب الاول بتضعيف سنده فافهم قوله وايضا خطاء العلي الخ تزييف للعلاوة بان السند لا يصلح للسندية اي خطأ العلي السكاكي في ذلك بان الواو ان كانت للعطف وهو يقتضي الاتصال وما بعدها اعني اما بعد يقتضي الانقطاع فلا يجتمعان وان كانت ابتدائية فاحدهما مغنية عن الاخرى فلا وجه لجمعهما ايضا فتفطن قوله واعلم ان الواو الخ الغرض منه تحقيق المقام وتاييد لتخطئة السكاكي في جمعه بينهما وتمهيد لبيان الراجح قوله فلا صحة للجمع ان لا يجوز الجمع بين العوض والمعوض عنه قوله ففي

العطف

عبد الحكيم السيالكوتي

قوله في فصل الخطاب وانما فيه بذلك لانه لا منع من الجمع بين العلاوة الواو في غيره وهو ظاهر

قوله وانما الواقع فيه اما بعد قال ابن الاثير في المثل السائر والذي اجمع عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه في كل امر ذي بال بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق له الكلام فصل بينه وبين ذكر الله بقوله اما بعد

العطف اشكال من وجهين بل من وجوه احدها ما عرفت آنفا من ان الواو العاطفة تقتضي الاتصال وكلمة اما في مثل هذا المقام تقتضي الانقطاع فالجمع بينهما كما ترى فتأمل والثاني ان العطف تقتضي المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه ولا مناسبة بينهما هنا والثالث ان جملتي الحمد والصلوة انشائيتان وتلك الجملة اعني ما بعد اما اخبارية فبينهما كمال الانقطاع ويمكن الجواب عن الاخيرين بانه يكفي في المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه ههنا كون المعطوف عليه تمهيد التصنيف والمعطوف بيانا لسببه وبانه باب التأويل بل في جعل الاخبار انشاء وعكسه غير محدود وعلى من هو لبس يعتمد على انه يجوز ان لا يكون ايضا من قبيل عطف القصة فلا يشترط التطابق بينهما في الانشائية او الاخبارية وما قيل من انه يجوز ان يكون الواو ابتدائية لا عاطفة فمدفوع بانه ح يلزم كون واحدة منهما زائدة مستغنى عنها كما مر فتبصر قوله فالجواب الاول هو الاولى يعني ان الجواب بمنع الملازمة مستندا بكون الواو عوضا عنها هو الاولى لكونه سالما عما يلزم من تجويز الجمع بينهما من الاسولة قوله وامر المناسبة سهل جواب عما يقال كيف يكون هذا اولى مع تردد بعض الفضلاء في وجود المناسبة المصححة للتعويض ومعناه انها سهلة ان يكفي عنها اشتراكهما في الاستئناف فيه ان كان يكون كلمة اما استئنافية يكون الواو ايضا كذلك فتدبر قوله وهي الاساس يعني لغة قوله على المعنى المصطلح هو قانون كلي ينطبق على جميع جزئياته لتتعرف احكامها منه والمراد بالقواعد ههنا على المعنى المصطلح هي المسائل الاصولية كما يبينه المحشي قوله ان لا بد منها بيان لوجه صحة اضافة القواعد بهذا المعنى الى عقائد الاسلام وقوله مطلقا اي اعتقادية كانت تلك الاحكام او عملية وقوله من الكتاب والسنة متعلق بالاستنباط قوله وعلم الكلام اساس لتلك المسائل اي المسائل الاصولية وكونه اساسا لها لما قال صاحب المواقف في عدم نافع فن الكلام الرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية

كالتفسير والحديث والفقه فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منها
فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس فعلم ان الكلام اساس لمسائل الاصول
قوله فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد الخ تفريع على ما قبله وفائدته
الاشارة الى دفع سؤال بان اضافة القواعد الى عقائد الاسلام تقتضي
توقف الاصول على علم الكلام فهذا دور وحاصل الدفع انا لا نسلم الدور
لان متغايران وتوقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد لانه يحتاج الى
الاصول في كونه مستنبطا من الكتاب والسنة حتى يكون معتدا به كما قرره
المحشي واما توقف الاصول عليه من حيث ذاته فقد عرفت مما نقلنا عن المواقف
ولعل قوله فليتأمل اشارة الى ما في التفريع من القصور ان المبادر من لفظ
الاستنباط توقف الكلام على الاصول من حيث الذات لا من حيث الاعتداد
فافهم ويمكن ان يقال في وجهه ان المقام مقام المدح لعلم الكلام وانت خبير
بان كون المراد من القواعد الكتاب والسنة ابلغ في المدح من كون المراد بها
المسائل الاصولية على ان توقف الاصول على علم بواسطة توقف الكتاب
والسنة عليه كما عرفت منا نقلا عن المواقف فيكون وجهه اشارة الى
ترجيح المعنى الاول وقد تكلم على ضعف المعنى الثاني بعنوان قوله ويمكن
وما قيل من ان وجهه اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث
الذات بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فلا يخفى ما فيه فتنبه وقد
بقي احتمال كون اضافة القواعد الى العقايد بيانية كما يفهم من المواقف
وقد صرح به في شرح المقاصد ولم يلتفت المولى الى ذلك الاحتمال لان
المراد كما ستقف عليه بعلم الشرايع والاحكام هو العلم المتعلق بكيفية
العمل فلو حمل الاضافة على البيانية يشتمل القرينة الثانية الكتاب في
السنة ايضا فلم يثبت كون الكلام اشرف العلوم الشرعية كلها وفي
المواقف فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق فليتأمل قوله وفيه
فوات مقابلة العقايد الخ ان على هذا المعنى يكون عقايد الاسلام
من قبيل العمليات لا من الاعتقادات فيفوت المقابلة بين القرينتين
واما على المعنى الاول فالمراد من عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية ومن
علم الشرايع المسائل العملية فهما متقابلان فافهم ثم فيه العدول عن الظاهر

المولى قاسم

قوله ولم يلتفت الخ اعتذار من قبل
المولى لم قوم ارتكابه التعسف على
ما قال بعض الافاضل

قسطلاني

المتبادر ان المتبادر من عقائد الاسلام هي المسائل الكلامية على انا سلمنا
عدم المتبادر فلا اقل انه اعم فتخصيصه بلا مخصص ففي عبارة المولى المزبور
ما لا يخفى من نوع تصور فتبصر قال المولى الخيالي لشمول الاولى الكتاب و
السنة وذلك لان المراد بعلم الشرايع والاحكام هي الفروع فكما ان علم
التوحيد مبني لها كذلك الكتابة والسنة بل هما تبنى لها بالذات لا بتوسطها
طها منهما وكون علم التوحيد تبنى لها باعتبار توقفهما عليه كما مر قوله فيكون
المعنى اس اساس عقائد الاسلام والمراد من اس الثاني هو
الكتاب والسنة كما عرفت قوله وفيه ان قوله هو علم التوحيد الخ ولقائل
ان يقول ان المتعارف الراجح في الحصر المستفاد من ضمير الفصل هو حصر
المسند في المسند اليه لا عكسه فالمعنى ان صفة علم التوحيد منحصرة
في كونه مبنى علم الشرايع ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكتاب والسنة
ايضا من مباني علم الشرايع على ان الحصر بالنسبة الى مجموع القرينتين لا
بالنسبة الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد
والصفات غير متناولة للكتاب والسنة على ان الكلام في شمول مجرد
القرينة الاولى دون القرينة الثانية من غير ملاحظة الحصر فتفطن قوله
فان قلت اولا الخ الظاهر انه نقض اجمالي وتقريره ان دليلكم على كون
الكلام اس اساس العقائد بجميع مقدماته غير صحيح لانه يستلزم
المحال وهو اساسية الشيء لنفسه فان العقائد بعض الكلام فاذا كان
الكلام اساس اساسها يلزم ان يكون العقائد اساس نفسها فان
المراد بالكلام الذي هو اس الكتاب والسنة ليس الا العقائد
فانهما لا يتوقفان الا عليها نكاد تحيل العقائد اساس اساس الكتاب
والسنة وهما اساس العقائد ينتج ذلك ان العقائد اس العقائد
وهو محال ويمكن ان يكون معارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على مدعاكم
ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان الكلام اساس اساس العقائد يلزم
كون العقائد اساسا لنفسها في اللازم باطل والملزوم مثله فافهم قيل لا
يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان المقصود منه
هو الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام

عبد الحكيم السيالكوتي

لنفسها ايضا وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه انتهي
وانت خبير بان له مدخلا عظيما في ذلك السؤال كما يؤذن به قوله ان لا
يتوقف الكتاب الاعلي المسائل الاعتقادية فتبصر **قوله** وثانيا ان الكلام
الخ وهذه معارضة على قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح وتقريرها ان
يقال دليلكم وان دل على مدعاكم وهو ان اساس اساس العقائد
هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب والسنة
ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب
والكتاب اساس العقائد فان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس الكلام لان العقائد من الكلام فيكون اساسها يكون اساسه
فينتج ذلك القياس برده الى الشكل الاول بجعل الكبرى في مقام الصغرى
والصغرى في مقام الكبرى ان الكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة
الثانية كالاولى في اشتمالها للكتاب كاشتمالها للكلام فلا تفيد الترقي
والمدح **قوله** قلت اولا الحصر المذكور اي حصر توقف الكتاب على المسائل
الاعتقادية ممنوع قال بعضهم ان استند هذا المنع على تجويز توقف الكتاب
على سائر اجزاء علم الكلام مع تجويز توقفه على المسائل الاعتقادية ايضا
كان المال تجويز توقف الكتاب على المجموع المتوقف على اجزائه من الاعتقاديات
وغيرها فيلزم المحذور ويقول المستدل بهذا المنع غير مضر لمقصودي او
ان استند على تجويز الاول فقط فهذا المنع خروج عن طريق الخلاف لكونه
سوقا على ما لا ستره فيه فان من نظر الى مسالة وجود الواجب ولا
خطها وتصور الكتاب اي كونه كتاب الله يجزم بتوقف الثاني على الاول
بلا شك فمنع التوقف على المسائل الاعتقادية بالكلية يرجع الى منع
المقدمة البديهية وليس لك ان تقول يجوز ان يستند هذا المنع على
تجويز عدم توقف الكتاب على شيء من الاجزاء لانه منع الحصر لا منع
التوقف على ان هذا التجويز مشترك البطلان مع الوجه الثاني هذا
وانت خبير بانه لا يندفع بما قيل انا نختار الاول ونقول يجوز ان يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اعتقادية كانت او ما يتعلق باثباتها

تعلقا

ابن شجاع

عبد القادر القريمي

20

تعلقا قريبا او بعيدا الا ترى ان تركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في حشر
الاجساد كما في شرح المواقف وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز
المعدومات المحتاج اليه في اعتقاد كون صفاته متعددة موجودة في ذاته
مما يتعلق به اثبات العقائد الدينية ايضا اساس الكتاب والمختار الثاني
ونقول ما يتعلق به اثبات العقائد الدينية هو اساس الكتاب والكتاب
اساس ما يقصد به نفس الاعتقاد دون ما يتعلق به اثباتها هذا و
اظنك لا ترتاب في عدم اندفاعه به بعد ما تاملت كلام ذلك الفاضل الفضل
حق التامل ولعل منشا توهم اندفاعه بما ذكره هو الذهول عن توقف
المجموع على اجزائه ورجوع منع التوقف على المسائل الاعتقادية بالكلية
الى منع المقدمة البديهية فتدبر وما قيل في توجيه هذا المنع من انه لم لا يجوز ان
يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة ففيه انه
ح يلزم ان لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا والمنع انما
تعلق بالحصر لا بالتوقف كما مر بل التوقف على مسائل الكلام مسلم
وانما الكلام في التوقف على بعضها او كلها على ان الاعجاز بسبب
البلاغة انما يدل على انه خارج من طوق البشر واما نبوته فيتوقف على
ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه فتبصر **قوله** وان سلم الخ
لما كان في المنع المذكور رمز اضعف حاول لم يذكر السند واخذ في التسليم
فقال وان سلم اي وان سلم المذكور الحصر المذكور فلا نسلم ان
توقف العقائد على الكتاب وتوقفه عليها من جهة واحدة حتى يلزم
اساسية الشيء لنفسه لم لا يجوز ان يتوقف العقائد بحسب
الاعتداد على ذات الكتاب المتوقف على ذات العقائد ويكون
اللازم منه ان يكون ذات العقائد اساسا لاعتدادها وليس في ذلك
اساسية الشيء لنفسه **قوله** وثانيا جواب عن المعارضة على قوله
ففي هذه القرينة ترق في المدح بمنع المقدمة الاولى مستندا بان المتبادر
من اساس الشيء هو ما بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات
والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بواسطة الكتاب ولما كان
لقائل ان يقول بل المتبادر من العبارة هو الاطلاق ولا قرينة للتقييد

ناظر الى الاختيار والاول

ناظر الى الاختيار الثاني

وان كان هذا الكلام على السند اخذ في التسليم وقال وان سلم اي وان
سلم ان الكلام اساس العقائد فلا نسلم المقدمة الثانية وهي ان
الكتاب اساس الكلام مستندا بان اساس الفن ما يتوقف عليه الفن
بتمامه لا ما يتوقف عليه بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام
بل العلوم العربية ايضا لتوقف بعض مسائل عليها بل يلزم ان يكون الكلام
اساس نفسه لتوقف بعضه على بعض آخر منه ولما كان لقائل ان يقول يجوز
ان يكون اساس الفن ما يتوقف عليه بعض مسائله تنزيلا للبعض منزلة الكل
وان كان هذا الكلام على ايضا اخذ في التسليم وقال وان سلم ان الكتاب
اساس الكلام فلا نسلم كون الكتاب اساس اساس العقائد بالمعنى
الذي اراده المعترض بل الثابت بالمعارضة المذكورة المعارض كون الكتاب
اساس اعتداد اساس العقائد والثابت باصل الدليل كون الكلام
اساس ذات اساس العقائد فلم يكن المعارضة المذكورة دالة على خلاف
ما ثبت باصل الدليل فلم تكن معارضة فافهم **قوله** فلا يكون اساسا لاساسها
الخ اى فلا يكون الكتاب اساسا العقائد من حيث هو اساس للعقائد
بل يكون اساسا لاعتداد اساسها كما مر فلا يشمله القرينة الثانية فتفيد
الترقي في المدح وما قيل من ان الكلام ايضا ليس اساس اساس العقا ئد
من حيث هو اساسها فالقرينة الثانية لا تشمله ايضا فلا تفيد في هذا المقام
فيمكن ان يدفع بادنى تأمل فتفطن **قوله** ليس بواجب وانت خبير بان
الموجه مانع يكفيه ادنى الاحتمال فالوجوب ليس بلازم بل الجواز يكفي في
ذلك كما لا يخفى على من هو في مسلك الانصاف سالك ولعل وجه
التأمل هو الاشارة الى اندفاع ما جعله المحشي وجها له فتأمل **قال**
المولى الخيالى ويمكن ان يقال الخ اشار بعنوان التضعيف الى ضعفه
فان التعبير عن الادلة التفصيلية الجزئية بالقواعد التي صارت علما للقوا نبين
الكلية مما يمجه اسماع ذوي العقول نعم لو اريد بها القضايا الكلية التي
تتوقف عليها العقائد كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض لكان
لوجه ان الكلام اساس لتلك القواعد فانها تبيّن فيه بالبراهين القطعية
وقال ايضا وهي تتوقف على هذا العلم اى الكلام فان استلزامها لتلك

القواعد

القواعد وصحتها وفسادها يعرف به بناء على المختار من كون مباحث النظر
جزءا من الكلام لا على كونها علما مستقلا برأسه ولا على كونها جزءا من
الحكمة على ما ذهب الى كل منهما فرقة بقي انه لقائل ان يقول ان كون
مباحث النظر جزءا من علم الكلام هو مختار المتأخرين لا القدماء والمختصر
المشروح من كتب القدماء وانه يلزم ان يكون المنطق اساس على هذا الكلام
وان المبيّن في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها والعلم
ما يبيّن فيه نفسها والا لزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل احد
وقد صرح به قدس سره في بعض مؤلفاته فتتبع وتدبر **قال الشارح المحقق**
هو علم التوحيد الخ الحصر المستفاد من ضمير الفصل يحتمل ان يكون
اضافيا وهو ظ وان يكون حقيقيا باعتبار ان مجموع القرينتين لا يتناول
الكتاب والسنة كما عرفت فافهم **قال المولى الخيالي** اى علم يعرف
فيه ذلك اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته فيكون من
قبيل اضافة الشيء الى اشرف اجزائه وفيه ايماء الى اشرف العلم لشرف
المعلوم وايضا فيه اشارة الى ما يجعله حقيقيا بالاستية وما قيل
من ان كلام الشارح مبني على مذهب اهل السنة فافهم هم الذين اثبتوا
الصفات واما المعتزلة فانهم نفوها فكلامهم على التوحيد الصرف فمدفوع
بانهم لم ينفوها بمعنى انه لا يبحث عنها بل انما نفوها بمعنى انها ليست
زائدة على الذات فيصدق على مذهبهم ايضا انه علم متعلق بالتوحيد و
الصفات يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات
الواجب **وقال ايضا** فنسبة الوسم الخ الظاهر انه ناظر الى التوجيه الثاني
كانه قيل لما اريد المعنى اللقبي فما وجه نسبة الوسم الى الكلام دون العلم اللقبي
بان يقال هو الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فاجاب بان
نسبة الوسم الى الكلام مع كون كل من الكلام وعلم التوحيد والصفات
لقباله لاشتهاره بذلك وقال بعضهم هو ناظر الى التوجيهين معا فتأمل
قوله على ما صرح به وقد اشار الشارح رحمه الله الى فائدته بالنظر الى فروع
الدين بالقرينة الاولى والى فائدته بالنظر الى اصول الدين بالقرينة الثانية
وهذه فائدة ثالثة والانجاء قد يكون بالنظر الى الشخص بان ينجي به من

المولى كمال

حضيض التقليد الى اوج الايقان والتحقيق وقد يكون بالنظر الى تكميل
الغير بايضاح الحجة والى الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان دلائله قطعية
يقينية وقد تايدت بالنقل ولا شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل
والنقل بخلاف دلائل العلم الالهي الفلسفي فان مخالفة النقل اياها
شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم فلا وثوق بها
اصلا على ما حقق في موضعه وقد ذكر في شرح المواقف وغيره من الفوائد غيرها
ايضا فقوله على ما صرح به قيد للنفي لا للمنفي **قوله** وهما متحدان بالذات وانما
جمعهما لشيوع جمع الالفاظ المترادفة فيما يتعلق بالمدح وللاشعار بان المصنف
مقتدى في العلم والعمل لما يجيء في بيان اختلافهما بالاعتبار **قوله** قال
العلامة التفتازاني الخ الظاهر ان الغرض منه تاييد ما ذهب اليه من كونهما
متحدين بالذات حيث فسر العلامة الدين بالملة بعد ما فسره بالجزاء و
الطاعة والغرض من نقل ما قاله الدمغاني هو الاشارة الى ضعف الاتحاد
بالذات ان لو كان كذلك لم يفرق بينهما في جواز الاضافة الى الله تعالى
والى نبيه والى آحاد الامة ولعل وجه التامل هو الاشارة الى ان ذلك
الفرق بالنسبة اختلافهما بالاعتبار لا الى عدم اتحادهما بالذات فلا
يلزم مما ذكره ذلك الفاضل ضعف الاتحاد والى ان لا منافاة بين
كلامي العلامة والفاضل فان اللازم مما ذكره العلامة هو ان الدين
الذي يتحد مع الملة بالذات يضاف الى الثلثة ولا يلزم من ذلك ان يضاف
الملة ايضا اليها بل هي لا تضاف الا الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لانه من املّ اذا قال فكتب عنه على ما في القاموس وذلك لا
يصدق الا على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما لا يخفى وجهه فعلى
هذا لا يبعد ان يقال ان الغرض من نقل ما قاله الفاضل هو بيان عدم
جواز اضافة الملة اليهم كالدين مع اتحادهما بالذات ويمكن ان يكون
هذا من جملة الوجوه التامل واما ما قاله الاستاذ الفاضل سلمه الله تعالى
في وجهه ان الدين لا يستند الى آحاد الامة فلم يظهر لي فافهم **قال المولى
الخيالي** ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة الخ وانت خبير بان الاطاعة
من قبيل العمل والاملاء من قبيل العلم ففي تقديم الشارح الملة على الدين

المولى الشيخي زاده قطب افندي

اشعار

اشعار بان العلم افضل من العمل قال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات **وقال ايضا** والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة
مضاعف والاملاء ناقص انتهى وفي الصحاح امللت عليه بمعنى امليت يقال امللت
الكتاب اي كتبته فافهم **وقال** وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة لما في
الاملال من معنى الجمع لاشتماله على الكتب الدال على الجمع ومنه الكتيبة
للجيش **وقال ايضا** لسلامة اهلها الخ ولان خزنة الجنة الخ فعلى هذين
الوجهين يكون السلام مصدرا وعلى الوجه الاخير تكون صفة مشبهة
وقوله وهو الذي منه الخ اي هو الذي يعطي السلامة في المبدا والمعاد
هذا يكون صفة فعلية او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص فيكون
صفة سلبية او يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم
فيكون صفة كلامية فافهم ووجه ظهور تخصيصه على ما نقل عنه هو ان
بينهما مناسبة فان معنى هذا الاسم كما عرفت الذي منه وبه السلام
واهل الجنة سالمون من كل الم وآفة فناسب ان تضاف الى ذلك
الاسم من اسمائه تعالى اقول ومن جملة وجوه التخصيص رعاية السجع
استطراد قال بعض اهل التحقيق من واظب اسم السلام في السفر
سلمه الله تعالى عن كل آفة والم **قوله** والمعنى طاويا الكشح في المقال
قيل يريد بذلك ان الاضافة بمعنى في وفيه تامل انتهى ولعل وجه التامل
هو ان الاضافة بمعنى في قليل فمع امكان حملها على الاضافة بمعنى اللام
لا ينبغي ان تحمل عليها وقد امكن ههنا اما بجعلها لادنى ملابسة واما
بحمل العبارة على الاستعارة كما سيجيء على ان الاضافة انما تكون
بمعنى في اذا كان المضاف مظروفا للمضاف اليه وههنا ليس كذلك
هذا وانت خبير بان مراد المحشي بذلك ليس تقدير الاضافة بل
تصوير المعنى مع الاشارة الى وجه صحة اضافة الكشح الى المقال
بانها لادنى ملابسة فتبصر **قوله** ويجوز ان يكون الكلام الخ يفهم من
ظاهر الكلام ان كونه من قبيل الاستعارة مقابل لكونه كناية وليس
الامر كذلك فانا بعد ما اعتبرنا تلك الاستعارة نحتاج الى اعتبار

المولى عبد الرحمن

الكتابة ايضا فانّ الاستعارة التصحيح اضافة الكشح الى المقال وذلك ظاهر لمن تامل حق التامل بل المحشي الفاضل الخيالي بين كون طي الكشح كناية ولم يتعرض لكون الاضافة المذكورة لادنى ملابسة او للبناء على الاستعارة وذلك ان نقول انّ قوله ويجوز ان يكون الخ يجوز ان يكون مرتبطا بقوله والمعنى طاويا الخ لا بقوله كناية عن الاعراض فتفطن قوله فاجاب بما سمعت وهو تعدد المتبوع ايضا قيل لا يذهب عليك انّ اجراء الاعراب على كل جزء في امثال هذا المقال ليس بتعدد المتبوع شرطا فيه الا يرى انهم يقولون هذا مرحلو حامض هذا القول ولا يذهب عليك ما فيه من الغفلة عن قوله معنى في قوله ولما تعدد المتبوع معنى فتامل قال المولى الخيالي ردّ الشارح في بعض كتبه الخ قال بعض الافاضل لم يردّ الشارح بما ذكره في شرح التلخيص من ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي فهو من قبيل عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية الى اخر ما قال ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بدّ له من تامل لتوجيهه وتمحل لتصحيحه وقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه هذا ومحصّل انّ قول المحشي الفاضل ردّ الشارح ليس على ما ينبغي فانه لم يردّه بل اشار الى انّ فيه تاملا وتمحلا لتوجيهه اقول قال السيد السند قدس سره في حواشي شرح التلخيص سيرد عليك في باب الفصل والوصل توهم الشارح انّ اختلاف الجمل اخبارا وانشاء يوجب كمال الانقطاع بينهما وانت خبير بانه صريح في انّ الشارح لم يجوّز عطف الانشائية على الاخبارية فمعنى قوله فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انه عطف غير جائز فقول المحشي الفاضل ردّ الشارح على ما ينبغي واما نقله عنه ذلك البعض فلم نجده في النسخ التي رايناها بل لم نجده في النسخة التي بخط الشارح المحقق واما قوله ويؤيد استعماله في تراكيبه ومن جملتها ما وقع في هذا الشرح فقد قيل لعل ذلك البعض غفل انّ الشارح لم يرد هذا العطف على الاطلاق

المولى عبد الحكيم

المولى القسطلاني

بل في كلام

بل في كلام صاحب التلخيص فانه قال ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل فالجملة الاولى المؤكدة خبرية ظاهرا وحقيقة فانها وقعت في مقام ردّ الشك او الانكار والجملة الواقعة كذلك لا تكون الا خبرية فيستلزم خبريتها خبريتها خبرية الجمل المعطوفة عليها فردّ الشارح هذا العطف بناء على ذلك واما فيما استعمله الشارح فيجوز ان لا يكون جملة وهو حسبي اخبارية وسيجيء تتمة الكلام في ذلك قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو الخ لا على تقدير ان يكون المخصوص هو الضمير المتقدم كما هو كذلك على تقدير عطفه على حسبي قوله اعلم انّ في اعراب الخ الغرض من هذا الكلام هو الاعتراض على اطلاق المحشي كونها انشائية قوله على تقدير السؤال كانه قيل من الذي مدحته بقولك نعم الوكيل فقلت هو هو قوله انما هو على التقدير الثاني يعني فلا يتم قوله ان الجملة الثانية انشائية باطلاقه قوله واما على التقدير الاول فمن عطف الخ وسيجيء من البحث فترقب قوله بلا تكلف سوى حذف المخصوص هذا على مذهب من يجوّز الاخبار بالانشاء من غير تاويل واما على مذهب المختار فيحتاج الى تقدير قولنا مقول في حقه ايضا فافهم قوله انشاء التوكل بناء على وقوعها مع الدعاء المقصود منه انشاء ما ادعي به قوله فيه انه ح يرد الاشكال الخ وفيه ايضا انه انما يصح في كلام الشارح هذا الا في كلام لصاحب التلخيص كما عرفت فلا يكون جوابا عن ردّ الشارح وقد يجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد انشاء لطلب الهداية ايضا او يكون الواو ابتدائية او لعطف القصة التي هي من قوله والله الهادي الى قوله ونعم الوكيل على القصة السابقة فليتامل قال المولى الخيالي باعتبار تضمنه معنى يحسبني وانما اعتبر ذلك لئلا يلزم عطف الجملة على المفرد وسيجيء ما فيه وما يتعلق بدفعه وقال لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وان كان المعنى الحقيقي للجملة ذلك وتوضيح المقام انه كما يراد من الجملة الطلبية معنى خبري بقرينة حالية او مقالية كذلك يراد من الخبرية معنى طلبي او انشائي للقرينتين والقرينة ههنا عطف الانشاء الا انّ تلك القرينة قرينة في الجملة وما قيل من انه لو كانت الجملة الاولى انشائية لكان معناه اثبات

معنى الكفاية لله تعالى وايجاده له تعالى وهو غير مقدور للعبد فمبني على عدم الفرق بين الجملة الانشائية لفظا ومعنى وبين الجملة الانشائية معنى فقط وانما يلزم ذلك على الاول دون الثاني بل يكون الجملة على الثاني لانشاء طلب الكفاية اولانشاء التوكل والاول اظهر ومراد المحشي الفاضل هو ان يكون الجملة انشائية معنى فقط و ذلك يكفي في تصحيح العطف فانهم صرحوا في مباحث الفصل والوصل بان اتفاق الجملتين في الخبرية لفظا ومعنى او لفظا او معنى فقط وكذا في الانشائية يكفي العطف وان ارتبت في ذلك فارجع الى موضعه قوله فيه نظر الخ ويمكن ان يدفع ذلك النظر بان المراد المحشي الفاضل بعطف القصة على القصة ما ذهب اليه قطب الدين الرازي في حاشية الكشاف حيث قال في قوله على قول الكشاف فليس الذي اعتمد الخ اى هذا العطف لا يتعلق باللفظ بل عطف معنوي فان مفهوم الجملة الاولى وصف عقوبة الكافرين ومفهوم الجملة الثانية وصف ثواب المؤمنين فعطف الثانية على الاولى انتهى وقد رضي بذلك العلامة التفتازاني في شرح التلخيص في مباحث الفصل ونعته بالحسن والدقة ويشيده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وهذا كما ترى يشعر بعدم لزوم التعدد في عطف القصة على القصة والحاصل ان المقصود هو الالزام على الشارح في رده هذا العطف بان جعله من عطف القصة على القصة على ما ذهب اليه في تصحيح هذا العطف فافهم قال بعض المتأخرين بقي ههنا بحث وهو ان الشارح رحمه الله انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعله وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نقل عليه الشارح في مباحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي الفاضل به من قبله وانما يتم لو كان قصد الشارح المحقق رد هذا العطف مطلقا لكنه ليس الامر كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف وقال بوقوعه في كلام المجيد نحو قوله تعالى فاويهم جهنم وبئس المهاد قوله التعدد في المعطوف والمعطوف عليه اي تعدد الجمل في كل منهما قوله قال السيد الشريف الخ الغرض منه تاييد لزوم اعتبار التعدد وقد كشف عن وجهه ما قاله صاحب الكشف وهو ما انتحله المحشي من قوله يعني انه ليس من عطف الجملة على الجملة الى قوله وقد حققه

وقوله

وقوله عن آخرها اي متباعدة متجاوزة عن آخرها وقوله في موضع آخر يعني في تفسير قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الآية قوله ولا يشترط المناسبة بين جمل القصتين وان اشترطت بين جمل كل قصة قوله وقد حققه بعضهم وهو صاحب الكشف في تفسير الآية المذكورة وقوله بل هذه بالجواز اولى ونقل عن ذلك المحقق في هوامش الكشف لان عاطف الجمل على الجمل يعطف متعددا على متعدد بخلاف عاطف المفرد على المفرد فتلك بذلك الجواز اولى كما لا يخفى قوله على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل انما بني الكلام على هذا المعنى لانه لو لم يبن عليه تكون الجملة ايضا انشائية لما قالوا من ان الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب فلا يؤثر تقدير المبتدأ في اخراج الجملة عن الانشائية فلا يحصل المقصود واما بعد ذلك التأويل فيفوت انشاء المدح المذكور بل تصير الجملة للاخبار بانه مقول في حقه ما وضع لانشاء المدح المذكور هذا وانت خبير مما سبق بانه ليس بلازم في صحة العطف اتفاق الجملتين لفظا ومعنى بل يكفي في ذلك اتفاقهما لفظا فقط فافهم قوله اعلم ان المخصوص الخ الغرض منه هو الدخل على بعض الفضلاء بانه لا حاجة في تحصيل المقصود وهو الرد على الشارح الى تقدير مبتدأ قبله وسيجيء ما فيه قوله اللهم الا ان يقصد الخ لا يخفى عليك انه لا حاجة في تحصيل المقصود الى اعتبار تناسب الجملتين في التقديم والتأخير فان تناسبهما اخبارا كاف في صحة العطف ورد الشارح والى هذا اشار المحشي بعنوان الضعف والمراد من المناسبة مناسبة المعطوف والمعطوف عليه في كون المبتدأ مقدما والخبر مؤخرا في كل منهما ومن حمل المناسبة على المناسبة بين المبتدأ والخبر بان المناسب للمبتدأ التقديم وللخبر التأخير فقد ابعد وقوله ايضا اي كالمناسبة في الاخبارية قوله واما على الوجه الاخ الخ يعني وان كان يحتاج الى ذلك التقدير على الوجه الآخر من وجهي اعراب المخصوص لكن لنا استغناء عنه بالحمل على الوجه الاول وللشان نقول ان الاحتياج الى ذلك التقدير ليتم المقصود بحيث لا يبقى للخصم مجال

وكذا اتفاقهما معنى فقط وانما اقتصر على اتفاقهما لفظا فقط لانه يكفي في حصول المقصود لا يخفى ما في قوله فقط من لطف الايهام فتفطن منه

المولى قاسم

لانّ نقول فى الاثاوي للك باللام اذا قدّر مقدّما كى هو رأي صاحب المفتاح وغيره
يتعيّن للابتداء بلا خلاف واما اذا قدّر مؤخرا فهو دائر بين الوجهين فلا يكون
ذلك التقدير نصّا في الردّ فتبصّر **قوله** لكن لا حاجة في عطفه الخ بهذا الايراد
لا يخلو اما ان يكون على السيّد السند قدّس سرّه بانه ليس من عطف الانشاء
على الاخبار ان كونه منه مبنى على كون المعطوف عليه اخبارا وهو ممنوع لانّ
حسبى مفرد لا جملة وجعله في قوة يحسبنى مما لا حاجة اليه او ايراد على
الشارح المحقق والظاهر هو الاول كما لا يخفى ويمكن دفعه على كل منهما
اما على الاول فبان يقال ان كلامه قدّس سرّه مبنى على اغماض العين عن
جواز ذلك العطف بالنسبة الى كونه من قبيل عطف الجملة على المفرد
فيما له محل من الاعراب فانّ مقصوده ردّ كلام الشارح مع تسليم مبنى
كلامه وهو الاختلاف بالخبرية والانشائية وذلك لا يتحقق الا باعتبار
التأويل المذكور كانه قال لا نُسلّم اوّلا امتناع عطفه على حسبى بلا اعتبار
التضمين لم لا يجوز ان يكون من قبيل عطف الجملة على المفرد فيما له محل
من الاعراب فلا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار ولئن تنزّلنا
عن ذلك وسلّمناه لا نُسلّم جوازه مطلقا وانما لا يجوز ذلك اذا لم يكن فيما له
محل من الاعراب واما فيه فيجوز وقد وقع في ابلغ النظام واحسن الكلام
فلا حاجة الى ذلك الاعتبار على هذا بحالها واما دفعه على الثاني فقد ظهر لك
مما قررنا فتفطن واما جعله من قبيل عطف الجملة على المفرد فيكون وجها
آخر لردّ كلام الشارح وما قيل ان كونه من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
مبنى على كون المعطوف انشاء ايضا وهو ممنوع ايضا فانه ما قيل يقول
في حقه نعم الوكيل فيكون المعطوف ايضا مفردا فمدفوع ايضا بحمل كلامه
قدّس سرّه على التنزّل والتسليم فتدبّر **قوله** لانّ الجملة التى لها محل من الاعراب
واقعة موقع المفرد فانّ نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات
الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجملة ح في حكم المفرد التى وقعت
موقعه فيجوز عطف امثال تلك الجملة بعضها على بعض كالمفردات ويجوز
ايضا عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس كما في قوله
تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا

والآخرة

والآخرة ومن المقرّبين ويكلّم الناس الآية فانّ وجيها واخواته اعنى قوله ومن
المقرّبين وقوله ويكلّم الناس وقوله ومن الصالحين احوال من كلمة وقد عطف
بعضها على بعض والعدول في التكليم الى الفعل لانه صفة متجدّدة بخلاف البواقي
واللاحق فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبى بلا تأويله بحسبنى لانه
جملة لها محل من الاعراب هنا وقد عرفت ما فيه آنفا وما قيل من ان كون الجملة مما له
محل من الاعراب لا يدلّ على جواز عطف الجملة على المفرد بلا تأويل في المفرد وجعله
راجعا الى الجملة فمدفوع بان كون هذا العطف عطف الجملة على المفرد كلام سندى
وكون تلك الجملة مما له محل من الاعراب توضيح للسند وتأييده ومبنى ما ذكره
هذا القائل كونه دليلا لا توضيحا واما ابطال القائل للسند بانه مخالف
لاتفاق المفسّرين على عدم جواز عطف الجملة على المفرد فمدفوع بانه انما يكون
مخالفا ان لو اتفقوا على ذلك مطلقا سواء قصد فيه نكتة كما في قوله تعالى
ويكلّم الناس على ما مرّ اوّلا وليس كذلك بل اتفاقهم فيما لم يقصد فيه
نكتة والسيّد السند قدّس سرّه انما جوّز ذلك فيما قصد فيه نكتة دون
ما لم يقصد فيه حيث قال ولا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا عكسه
بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة انتهى فتفطن والنكتة فيما نحن فيه هي
الدلالة على استمرار كفاية الله تعالى دواما وذلك لا يحصل بالفعل وقيل
هي الاشارة الى انّ نعم الوكيل وان كان جملة حقيقة الا انه لما كان نعم من
الافعال الغير المتصرّفة كان كانه ليس بجملة وفيه تأمّل **قوله** دفعه بقوله
لانّ هذه الواو من الحكاية اي من كلام الحاكى عزّ وجلّ وحاصل الدفع انه لو كان
من المحكى لا يصحّ العطف لكونه عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محلّ له
من الاعراب وعدم جوازه مقرّر متفق عليه الا ان يأوّل بالتأويل المذكور
وهو تأويل بعيد لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولعدم دلالة
القرينة عليه فصون الكلام البليغ المعجز لفصاحته عن مثل ذلك التأويل
الغير اللائق به مع عدم الاحتياج اليه في صحته واجب قطعا فوجب كون الواو
من الحكاية هذا دليل لا يمكن ان لا يرضى به الشارح وفيه اشارة الى انه جواب
سؤال مقدّر كما يكون بالواو واما يكون ايضا بعنوان لانّ فتبصّر **قوله**
ولمّا كان هنا مظنّة توهّم الخ فكان قائلا قال لا نُسلّم استلزام جواز هذا العطف

المولى عبد الرحمن

سائر الانشائيات الواقعة في محل الاعراب لم لا يجوز ان يكون جواز
هذا العطف مخصوصا بوقوعها بعد القول فاجاب بقوله وليس هذا
مختصا الخ يعني مع ان في المثال المذكور عطف الجملة التي للانشاء التعجب
على الجملة التي هي خبر المبتدا ابو حسن اعلم ان استدلال السيد السند
قدس سره بهذا المثال صريح في انه اجري كلامه الزاما لا تحقيقا لان عطف
جملة ما اجهله على جملة ابوه عالم يقتضي جواز كونها خبرا بلا تاويل لما قال
الشيخ الرضي المعطوف يجب ان يكون بحيث لو حذف المعطوف عليه
لجاز قيامه مقامه وذلك مما لا يرضى به السيد السند قدس سره فانه قال في
شرح المفتاح وتجويز وقوع الانشاء خبرا بلا تقدير ولا تاويل ليس بشيء انتهى
كلامه فليس في هذا الكلام عنده قدس سره الا عطف الخبر على الجزاء ومقول
في شانها اجهله وبهذا يندفع ما سيورده المولى الخيالي فتامل ولقائل
ان يقول لا يبعد ان يدعي الاختصاص فان الجملتين المختلفتين اخبارا
وانشاء ان اوقعتا مقول القول لم يرد بهما النسبة بين اجزائهما
فانها حينئذ ليست مقصودة اصلا بل المقصود حينئذ هو لفظها وقد حقق
بعض البيانيين في مباحث الفصل والوصل ان كمال الانقطاع انما يكون
بين النسب المقصودة بالذات بخلاف ما اذا كانتا خبرين وهو ظاهر
فتدبر **قال المولى الخيالي** بتقدير المبتدا في المعطوف اما مؤخرا ليناسب
المعطوف عليه فان حسبنا خبر مقدم ولفظة الجلالة مبتدا واما مقدما
لرعاية قرب المرجع **قوله** اعلم ان بعد التاويل الخ يعني ان بعد التاويل
الذي عده بعض الفضلاء لنسبه بعدا غير ملتفت اليه انما هو البعد
بحسب المعنى والا فالبعد مشترك بين اللفظ والمعنى ان في تقدير
الفعل مع الفاعل وحذف جزئي الكلام معا بعيد غير شايع الا انه لما
كان من تقدير القول لم يعتبر بعده بحسب اللفظ فحصر البعد في
البعد بحسب المعنى على ان البعد الموجود في تقدير المبتدا هو البعد
بحسب المعنى فاللائق بالاعتبار ليس الا هو وما قيل من انه لا فرق
في البعد اللفظي بين التقديرين اذ في تقدير المبتداء ايضا حذف جزئي
الكلام على ما افصح عنه قوله لان المعنى ح وهو مقول في حقه نعم الوكيل

فقد

فقد افصح قائله عن عجزه عن فهم المقصود فان المقصود من تصوير المعنى
بقوله لان المعنى الاشارة الى ان قولنا مقول في حقه مقدر بل الاشارة
الى ان قوله نعم الوكيل ماول بذلك متضمن له كي يشعر بالتعبير عنه في موضع
بالتاويل دون التقدير فافهم **قوله** لكن هذا يصلح الزاما عليه اي على السيد
السند قدس سره حيث صحح الخ وحاصله انه قدس سره جوز تقدير المبتدا
في تصحيح العطف في كلام صاحب التلخيص ردا على الشارح ولم يعده
بعيدا غير ملتفت اليه فلزم عليه قدس سره ان يجوزه في الآية الكريمة ايضا
فلا تدل قطعا على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب
هذا ولعل وجه التامل هو انه قدس سره علم يلتفت اليه في الآية الكريمة
لكونه تاويلا بعيدا ايضا الوجوب صون شان التنزيل الجليل عن مثل ذلك
التاويل مع عدم ما يلجئ اليه ان كون الواو من الحكاية يغني عنه ذلك فمنع
اغنائه عنه لا يلتفت اليه واما في كلام صاحب التلخيص فلا يبالي في تصحيح
العطف باي وجه كان لان المراد رد الشارح في رده ذلك العطف
فلا يلزم عليه قدس سره من تجويزه ذلك فيه تجويزه في الآية الكريمة فتدل قطعا
على جواز ذلك العطف على حسب ما قصده قدس سره فتامل نعم بقي
انه لقائل ان يقول يؤيد كونها من المحكي ورودها في الادعية والاذكار
بلا سبق القول فلا يكون قوله قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل حجة
قطعية على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب
على ما قال المولى ابو القاسم السمرقندي فافهم ومما ينبغي ان ينبه
عليه ان اعتراض المولى الخيالي عليه قدس سره لو اثر فانما يؤثر في نفي الدلالة
القطعية على ذلك واما في رده قدس سره على الشارح فلا كما يظهر
بادنى تامل وقد سبق منا ايضا فتذكر ولقد اغرب من قال ان ما اورده
المحشي الفاضل انما يرد لو كان معنى قوله قدس سره قطعا يقينا اما
لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه يمكن حينئذ
للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن الاعتراض
موقوفا لجريانه في حسبي ونعم الوكيل هذا فتدبر **قوله** قلت الاضافة
في حسبنا ليست محضة الخ فانه بمعنى محسبنا وكافينا على ما فسره

اي كان التقدير فقد كذب

وجه التامل اشارة الى دفع ما يقال فعلى هذا
لا وجه لتخصيص التقدير بان يقال وقلنا نعم
الوكيل ووجه الدفع هو انه قدس سره يريد
تقديره بذلك اختصارا
ان تقديره بقيل مراده
تقديره هذا او ما يؤدي مؤداه على
الوكيل بقول فيغني عن تاويل قوله تعالى نعم
بقوله حسبنا في الاسناد على الكناية على ان النسبة
مع الغير وان فات التناسب بالتسمية
الجملتين فتفطن

وجه التفطن اشارة الى تحصيل التناسب
بينهما بتعلقهما بتاويل حسبنا بمحسبنا
فافهم

عبد الحكيم السيالكوتي
وعبارة ادبع تاب منه الشارح قوله قدس
سره قطعا على ما هو بعيد جدا

الشارح في شرح التلخيص او انه في معنى الفعل ومما يؤيد كونه نكرة قولك
مررت برجل حسبك فتجعل صفة وهذا عبد الله حسبك فتنصبه حالا
فالحاصل انه في مثل هذه المواضع نكرة وان كان في مواضع اخر معرفة كما في
قوله تعالى فان حسبك الله **قوله** يعني ان تقدير المبتداء يبطل الح ولا يبطل
طريق كون الواو من الحكاية وبهوط **قوله** والعطف على الخبر المقدم يبطل
الح الظاهر من تقرير المحشي ان مراد المولى الخيالي فيما نقل عنه ان تقدير
المبتدا يبطل الاصل الاستدلال فقط وان العطف على الخبر يبطل الطريق
المذكور فقط كما يفهم من المقابلة وانت خبير بانه ليس كذلك فان العطف
على الخبر المقدم سواء اعتبر تضمن حسبنا معنى يحسبنا اولا كما يبطل الطريق
المذكور يبطل اصل الاستدلال ايضا ان على اعتبار التضمن يكون من
عطف الاخبار على الاخبار وعلى عدم اعتباره يكون من عطف الجملة على
المفرد وعلى كل تقدير لا تدل الآية على جواز عطف الانشاء على الاخبار
فمراد المولى المرقوم ليس ان العطف على الخبر يبطل الطريق المذكور
فقط بل مراده ان يقول ايضا فتركه واحال فهمه على الذهن وظهر ايضا
ان فرق المحشي بين الاعتبارين ليس على ما ينبغي نعم يبقى انه لقائل ان
يقول ان تضمن حسبنا معنى يحسبنا لا يستلزم كون نعم الوكيل
اخبارا بل يجوز ان يكون انشاء على حاله فيكون من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار فيبطل الطريق المذكور ولا يبطل اصل الاستدلال ويمكن
ان يدفع بما سبق من ان المعطوف يجب ان يكون بحيث لو حذف
المعطوف عليه لقام مقامه ولو بقي نعم الوكيل انشاء لا يصح قيامه
مقام حسبنا لكونه خبرا بل يجب تاويله بما يجعله اخبارا بان يقال
مثلا ويقال في حقه نعم الوكيل فتامل وقد عرفت ان كلام سيد
المحققين الراجع الى التحقيق فلا يرد عليه شيء مما ذكره المولى المرقوم
فليتامل **قوله** تامل اشارة الى ان الحسن المذكور بمعنى الجواز فانه
يستعمل في مقابلة الامتناع كثيرا في مسائل النحو وشهرة استعماله
في مقابلته كافية في حمله عليه وقيل ان منع الحسن كاف في رد بعض
الفضلاء في دعائه الحسن وان لم يكف في الغرض وفيه تامل **قوله** ثم

ليت

قوله فتامل اشارة الى ما دفع ما يقال لن القول بكون الآية المذكورة حجة قاطعة قول الرازي في التفسير حتى يرد عليه ما ذكره المولى المرقوم لا نمنع كونه قائله القائل يرد عليه انه قد جعله استدل على جواز هذه العطف في بعض كتبه بهذه الآية الكريمة فعلم ان القول بكون الآية كذلك تحقيق للرازي في دفع الدفع انك قد عرفت ان الآية المذكورة عنده من تركه حجة قاطعة على جواز هذا العطف ان مع جواز كون الواو من الحكاية لا يبعدون الى جواز كونها للحكاية لاندرية الى ارتكاب وبل بعيد يجب حدوث التنزيل الجليل عنه الا انه لا يستنبعو بان الايتكلم وكون الآية حجة قاطعة على جواز كونه ويمتنع عن ذلك وبنى كلامه على الالزام بان الآية تلزم وان احتج جواز

ذلك العطف في الآية الكريمة والتزام رد العطف كلام الرازي بما استدل به بالنقل الحكون كلام مع انه لا يرضى بجواز بيانا ويدل المذكور على ما كان فالحاصل ان نظر السيد للمعطوف عليه يحسب الظاهر والجواب اي والايراد عليه عن الظاهر الى غيرها عنه بالعدول لو جعل نعم بتقدير لكن موجه بانه نعم عطف نعم الوكيل الكريمة حجة قاطعة على جواز عطف الانشاء على ما قيل في الكلام التلخيص على الاخبار جعلها عطف الانشاء على الاخبار مخالفة الاعراب ومن عطف الجملة على المفرد بالتاويل او مخالفة الاعراب دون جعلها خبرا مع جواز عطف الانشاء على الاخبار فقط لكان احسن واولى فافهم

ليت شعري لم لا يجوز الى اقول تركوه لا لعدم علمهم به بل لعدم تنزلهم له وكم
ترك الاول للاخر ومع قطع النظر عن المزاح ان الكلام مبني على تسليم كونه للعطف
لا لمجرد تصحيح الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام والله الموفق للمرام **قوله** ثم اعلم
ان النسبة الحكمية الى الغرض منه اما تحقيق للمقام واما اعتراض على المولى
الخيالي وستقف على توضيح كل منهما وتحقيق النسبة الحكمية عند القدماء
انها هي اتحاد المحمول مع الموضوع ذاتا على معنى ان ما صدق عليه العنوانان
امر واحد وعدم اتحاده معه كذلك وهذا هو معنى الحمل عندهم فهي النسبة
التامة الخبرية وهي متعددة عندهم ان هي الوقوع المفسر بالاتحاد المذكور
في الموجبة واللاوقوع المفسر بعدم ذلك الاتحاد في السالبة وهذه النسبة
تتعلق بها ادراكان الاول التصور الساذج وهو في مرتبة الشك وتسمى
تلك النسبة في هذه الحالة نسبة حكمية والثاني الادراك مع الاذعان
والقبول وهو الحكم ويطلق على تلك النسبة ايضا بعد كونها مدركة بالادراك
الرابع فالحكم عندهم مشترك لفظي وهذا التحقيق مختار المولى القاضي
عضد الملة ومستحسن السيد السند قدس سره حيث قال في حواشي
شرح المختصر وهذا تحقيق حسن ذو وجهة لا يخفى واما تحقيقها
عند المتأخرين فهي انها هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب و
السلب معا ويقال لها النسبة بين بين وهي واحدة في الموجبة و
السالبة وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع على وجه التقييد و
لذلك سميت نسبة تقييدية ومعنى الوقوع واللاوقوع عندهم هي
المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فالمعنى في قولنا زيد قائم او ليس
بقائم ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر او انه ليس بمطابق
له فالوقوع واللاوقوع صفتان للنسبة بين بين عندهم واما عند المتقدمين
فهما صفتان للمحمول كما عرفت والحق هو مذهب القدماء لان النسبة
بين بين مما اخترعه المتأخرون ولا يدل عليها اللفظ بل يدل على عدمها
الوجدان على ما قالوا فظهر لك من هذين التحقيقين ان قول المولى الخيالي
وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ناظر الى مذهب المتأخرين فخذه
ولا تلتفت الى ما قاله بعض المتأخرين تامل **قوله** يشعر بان المراد بالنسبة

قوله فتامل اشارة الى انه يمكن التاويل بان يجعل نعم الوكيل ايضا فيكون من عطف المفرد على المفرد بتقدير نعم الوكيل مقولا فيه فيكون من عطف الجملة على الجملة خبرا بين في تفسير الشيخ

عبد الحكيم السيالكوتي

وبه ايضا تامل ان يجوز ان يكون اضافة الوقوع الى النسبة بيانية اي ادراك وقوع هي النسبة على ما ذهب اليه القدماء فتنبه

اي النسبة المذكورة في المعني الاول هي النسبة التامة الخبرية فان المتبادر
من الايجاب والسلب هو ادراك الوقوع واللاوقوع علي وجه الاذعان
الا انه علي هذا لا يظهر وجه ما افاده الشارح في التلويح من كون الاول
معني عرفيا والثاني مصطلح المنطقيين لما عرفت من ان الاول ايضا
مصطلح المنطقيين اللهم الا ان يخصص العرف في الاول بعرف القدماء
والمصطلح في الثاني بمصطلح المتاخرين فافهم والاظهر لي ان محصل المعني
الاول هو ما ذهب اليه الامام من كون الحكم فعلا من افعال النفس بان
يراد بالنسبة ضم احد المفهومين الي الاخر علي وجه خاص هو الايجاب والسلب
فانه فعل من افعال النفس علي ما حققه مولانا ميرزاجان في بعض تصانيفه
من ان لفظ الاسناد وكذا لفظ النسبة مشترك بين المعني اللغوي
الذي هو ضم احد المفهومين الي الآخر علي وجه خاص هو الايجاب والسلب
وهو فعل من افعال النفس وبين المعني الاصطلاحي وهو الادراك علي
وجه الاذعان وذلك الاشتراك هو منشا غلط الامام في جعل الحكم من افعال
النفس او هو منشا ما نسب اليه من ذلك الجعل فهو بريء منه هذا ولا يذهب
عليك ان هذا المعني انسب بجعله معني عرفيا فان المتبادر من لفظ الاسناد
وامثاله هو الفعل فتبصر **قوله** لكن كون الحكم الخ ان يكون مراده بهذا الكلام
تحقيق المقام ومحصله ان كون الحكم بمعني ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها مبني علي كون النسبة الماخوذة في المعني الذي هو مصطلح
المنطقيين هي النسبة التقييدية دون النسبة الماخوذة في المعني الاول
ان هي نسبة تامة خبرية والحكم ليس ادراك وقوعها بل ادراك نفسها
علي وجه الاذعان او نفسها بعد كونها مدركة علي وجه الاذعان كما مر فيكون المقصود
بيان ان النسبة الثانية ليست عين النسبة الاولي كما يتوهم بقضية
ان النكرة اذا اعيدت معرفة فالثاني عين الاول فان ذلك ليس بمطرد
كلي وههنا اقحام الوقوع مانع عنه فافهم ويمكن ان يكون مراده الاعتراض
علي المحشي الفاضل ومحصله ان كون الحكم بمعني الادراك المذكور مبني
علي كون النسبة المذكورة في المعني الثاني هي النسبة التقييدية وذلك
يقتضي كون النسبة الاولي ايضا كذلك بقضية اعادة النكرة معرفة مع ان

اي بحيث يصح السكوت عليه

قوله ايجابا وسلبا يشعر بخلافه فبين كلامي المحشي الفاضل تناف
وانت خبير بانه عليه منع ظاهر لا يخفي علي من له نوع تامل وحمله النسبة
في قوله مبني علي ان النسبة الخ علي النسبة الماخوذة في المعنا الاول
لا يخفي فساده علي من ليس متبوعا له عناده فالراجح في تخريج قول
المحشي هو الاحتمال الاول كما هو وامّا حمله علي النسبة التقييدية باغماض
العين عن قوله ايجابا وسلبا او تاويله بما لا يجعلها تامة خبرية بان يقال
معناه مورد ايجاب او مورد سلب ففيه ايضا ما فيه **و** قوله فقط قيد
للادراك لا الوقوع كما يشهد به قوله علي وجه الاذعان فيما بعد فقول من
قال لعل لفظ فقط من زيادات قلم الناسخ ناش من زيادة الغفلة **قوله**
وقد يطلق الحكم الخ وقد يطلق علي القضية ايضا **قوله** ولم يتعرض
لها الخ عدم تعرضه للوقوع مم كيف والنسبة التامة الخبرية كما عرفته
هي الوقوع فافهم وما اجيب عنه بان المختار عنده كون النسبة المذكورة
في المعني الاول هي النسبة التقييدية كما يشعر به قوله لكن كون الحكم
الخ فح لا تعرض للوقوع ففي غاية الضعف كما لا يخفي نعم يؤيد ذلك كون
المقصود تحقيق المقام بحمل النسبة الاولي علي النسبة التقييدية
ايضا بالتاويل في قوله ايجابا وسلبا الا انه بعيد جدا فتفطن **قوله** الخطاب
في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وخرج بقوله للافهام توجيه الكلام
الصادر عن مثل السكران وباضافته الي الله خرج خطاب غيره لا يقال اضافة
الخطاب الي الله تعالي تدل علي ان الحكم الا خطابه وقد وجب طاعة
النبي عليه السلام ايضا وكذا اولو الامر والسيد فخطابهم حكم ايضا
لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالي اياها فلا حكم الا حكمه
قوله ثم نقل الي ما يقع به التخاطب اي نقل من المعني المصدري الي
المعني المفعولي علي وزان قول المنطقيين حصول صورة الشيء
فيكون مجازا لغويا فتفطن **قوله** وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
ويجيء الحقيقة وما يتعلق به من الابحاث في مبحث الكلام ان شاء الله تعالي
ونوقش فيه بان الكلام النفسي لا يقع به التخاطب فيكون يكون المراد
ذلك وقيل في الجواب عنه معني قولنا ما يقع به التخاطب ما يقع بسبب

الظاهر ليس بنا علي الان حمل المعني الاول علي النسبة التامة الخبرية قد سبق ما فيه

العلي عبد الرحمن

وجه الفهم انه يجوز ان يكون مراده انه قد يطلق علي الوقوع بلا ملاحظة سبقه من عندنا كما ينبغي افهام النفس وفيه ما فيه

اويا وه النبي طب فافهم واخبر ذلك فان الكلام اللفظي ليس بحكم بل
هو دال عليه على ما صرح به السيد السند قدس سره في حواشي شرح
المختصر قوله ومعنى تعلقه الخ لما اوهم اضافة الجمع كون المعنى تعلقه
بجميع افعالهم لحينئذ يلزم ان يخرج خواص النبي عليه السلام عن الحد
بل لا يوجد حكم اصلا بين معناه بقوله ومعنى تعلقه الخ والاظهر الا نسب
للتفريع ان يقال بفعل من افعالي شخص من المكلفين ان ينبغي ان يراد
من المكلفين ايضا جنسه بناء على ان الجمع المعرف باللام والمضاف الى
زيها قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد به الجنس ويصح اطلاقه على الوحد
وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام كما يحوج الى حمل الافعال على
الجنس كذلك يحوج الى حمل المكلفين عليه وفائدة الجمع حينئذ الاشعار
بان تعلق المذكور ليس يختص بفعل دون فعل ومكلف دون المكلف
قوله وخرج خطاب الله المتعلق الخ اي باضافة التعلق الى افعال المكلفين
ولا خلل في ذلك الخروج بحمل الافعال والمكلفين على جنس كما لا يخفى قوله
باحوال ذاته الخ وقد جمع ثلاث الاحوال في صورة الاخلاص قوله ان معنى
التخيير فيه اشارة الى ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية باعتبار ما فيها
من سلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي كونه
تكليفا بل تجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف فلا عدول
عن المناسبة كما توهم قوله وهو ظاهر اذ الوجوب والحرمة ليسا من قبيل الخطاب
بل من قبيل ما يثبت بالخطاب قوله ان المراد بالخطاب ما خوطب به وذلك
كما اريد بالحكم ما حكم به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام
الله تعالى اطلاق للمصدر اعني الخطاب والحكم على المفعول به اعني المخاطب به
والمحكوم به فيكون مجازا لغويا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان المفعول
يشتمل على معنى المصدر او من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان
الحكم نسبة مستلزمة للمنتسبين فتدبر قوله بقرينة ان الحكم المصطلح الخ
اشارة الى ان الحكم حقيقة عرفية في المحكوم به فلا ينافي ذلك كونه مجازا
لغويا فيه للقرينة العقلية فافهم قوله واما بناء على ما صحة الفقهاء
الخ قيل فال هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عرفية في المحكوم به فكان ينبغي

ان يقدم على الجواب الاول لاشتماله على التسليم واجيب بانه لا خطاء ان مبنى
الاول على منع المباينة بحسب المعنى لواقع والاستعمال ومبنى الثاني
على تسليمها بحسب الاستعمال فليتامل قوله واما مبنى على ما ذكره بعض
المحققين وهو الامام فخر الدين الرازي ذكره في المحصول وحاصله على ما نقل
عن الشارح في هوامش التلويح وان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى اذا
تعلق بالجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه الجانب
الذي هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المفعول وهو فعل
المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقات يوصف
بهذا الاعتبار تارة وبذلك الاعتبار اخرى فالايجاب والوجوب متحدان
في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار انتهى واعلم ان المراد بالخطاب ان كان نفس توجيه الكلام
نحو الغير للافهام فالايجاب هو نفس التكلم بهذا الكلام وان جعل
عبارة عما خوطب به فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل كما ذكره فتامل
قوله وليس للفعل منه صفة اي ليس لفعل العبد مثل صومه وصلوته
من ذلك القول صفة كالوجوب والحرمة قوله لتعلقه بالمعدوم والمعدوم
لا يحصل له صفة لان ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له كما قرر في موضعه
فتدبر قوله وهذا كقول الشيخ ابي سينا قال في اوائل كتاب البرهان من
منطق الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فان شيئا
واحد وهو انسياق ما بالنسبة الى الناسب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس
الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل منه وهو العلة
الفاعلية تعليما كالتحريك والتحرك ولذلك تفصيل في اداب المسعودي
فمن شاء فليراجعه قوله فتامل فيه الاولى تاخيره عن قوله كذا في التلويح
ان ليس فيه ذلك والتامل من وجوه اما اولا فلان الوجوب مرتب
على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد واما
ثانيا فلان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال
والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا واما ثالثا فلانه يصح فرق
بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل ويجاب عن الاول بجواز ترتب

الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ان فاته ترتب احد الاعتبارين
على الآخر وعن الثاني بان ذلك في الامور الحقيقة والكلام ههنا في الامور
الاعتبارية وعن الثالث بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه
المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب للمعنى المفعولي هذا
ما قالوه فليتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ما اشار اليه السيد السند
قدس سره في حواشي شرح المختصر من ان الدليل الدال على اتحاد الايجاب
والوجوب ذاتا انما يتم اذا كان الوجوب صفة حقيقية للفعل فانه على
تقدير كونه كذلك يجب قيامه بالموصوف الموجود لامتناع قيام الموجود
بالمعدوم والصفة الحقيقية القائمة بالموصوف الموجود عند تعلق الخطاب
بافعال المكلفين هو قوله تعالى افعل فانه قائم بالمخاطب الذي هو الله
تعالى وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
وهو الفعل يسمى وجوبا فيكونان متحدين بالذات ومختلفين بالاعتبار
فيصح البناء عليه واما اذا كانت صفة اعتبارية اعني كون الفعل بحيث
يتعلق به ذلك الخطاب ففي تمامه نظر فان للمانع ان يمنع قوله فان القول
ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم ايضا لجواز اتصاف المعدوم
بالصفة الاعتبارية كالامتناع بالنسبة الى شريك الباري فحينئذ
لا يثبت الاتحاد فلا يصح البناء عليه فتدبر قوله لم يكن علم الكلام متعلقا
بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد فلا يكون
قسما منها مع انه جعل كذلك قوله وعممنا الفعل لاعتقاد بناء على ان
الاعتقاد فعل القلب قوله نقل عنه الخ هذا المنقول لاثبات لزوم انحصار
مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يتعلق بالاعتقاد
يدفع المنافاة الآتية وتوضيحه انه لو حمل على المعنى الاخر وتكلف في
التعميم يلزم الانحصار المذكور ان يصح معنى قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل
يسمى ويختص باسم علم الشرائع والاحكام ومعنى تعلق العلم بتلك
الاحكام ليس الا كونها معلومة له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها

بعضا

30

بعضا من معلوماته فانه اذا اطلق اسم على علم من العلوم وقيل المتعلق
بهذه الاشياء يسمى بهذا الاسم فالظاهر المتبادر منه ان يكون
مثل ذلك العلم تلك الاشياء ولا يدخل شيء سواها في ذلك
العلم واذا كان المعنى في القرينة الاولى ذلك فكذلك في القرينة الثانية
فاندفعت المناقشة بانه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية
كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى المتعلق بالخطابات المتعلقة
بالافعال التي هي بعض من معلوماته يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر
مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان تلك الخطابات في الكلام
غاية الندرة كما في قولهم النظر في معرفة الله واجب فالتعبير عنه بما
يتعلق بها في غاية الركاكة فليتامل وما قيل من ان المسائل الكلامية
لا تخلو عن العلم بالوجوب واخواته فمنظور فيه وتحقيقه في حواشي التلويح
قوله مستثنى من استدراك قيد الشرعية الخ ويحتمل ان يكون مستثنى
من لزوم الانحصار بتجريد الحكم عن قيد التعلق بالاقتضاء والتخيير ومن
الاستدراك المذكور بحمل قول الشرعية على التاكيد فح يكون المراد بالاول
هو السؤال الاول وبالثاني هو الثاني الا انه بعيد عن العبارة اذ هو
يحوج الى ان يجعل الفاصلة بمعنى الواو الواصلة فافهم قال المولى
الخيالي او يجعل التعريف للحكم الشرعي كما نقل عن اصحاب هذا النظر
وهم بعض الاشاعرة قيل عليه انه استدلال على انه لو كان الاحكام
عبارة عن الخطابات لزم استدراك قيد الشرعية وقوله اللهم الخ منع
للاستدراك على تقدير هذه الارادة بسند جواز التجريد او التاكيد
فقوله او يجعل الخ اما ان يكون سندا آخر لهذا المنع واما ان يكون
لمنع مطلق بسند منع المطلق الاستدراك وفي كل منهما نظر اما
في الاول فلانه مناف للارادة التي كلامنا مبني عليها واما في الثاني فلانا
لم ندع الاستدراك مطلقا بل على تقدير الارادة المذكورة اقول
يمكن ان يجاب عنه بانا نختار الشق الاول ونمنع المنافاة بانه يجوز
ان يكون مراد المولى الفاضل بقوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي
انه يجوز ذلك بان يحمل الحكم المذكور في قوله للحكم معان ثلثة على الحكم

المولى قاسم

٢ وجه التعريف اشارة الى كلام في اندفاعها بذلك نظرا فتامل

الشرعي فحينئذ يكون معنى قوله نسبة امر الخ ما يصدق عليه نسبة
الخ او ما يصدق عليه ادراك وقوع النسبة الخ لا ان كلا منهما غير يف
جامع ما وقع للحكم الشرعي فانه على ذلك الحمل يكون كل من النسبة
والادراك اعم من الحكم الشرعي فلا يكون التعريف بكل منهما جامعا
ومانعا وذلك وان كان بعيدا غاية البعد لكن لا استبعاد ان يرتكب
في مقام الاستبعار كما لا يخفى على من اجتنب العناد فافهم قوله وكل
منها تكلف وفي اكثر النسخ منهما بصيغة التثنية الا ان الظاهر بالنسبة
الى قوله ان لا ضرورة الخ منها بصيغة الجمع اما الاول فلانه خلاف
الاصل وهو ظ واما الثاني فلانه خلاف الاصل ايضا ان الاصل
ايضا ان الاصل والكلام التاسيس دون التاكيد واما الثالث فلان
الظاهر المتبادر كونه تعريفا لمطلق الحكم دون المقيد ولا يذهب عليك
ان كون الثالث تكلفا يكاد ان يكون منافيا لقوله فيما سبق والثالث
معنى الحكم الشرعي الا ان يقال معنى قوله هناك ان الثالث معنى الحكم
الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعيا لانه معنى الحكم الشرعي
من حيث كونه مركبا توصيفيا فلا منافاة بين كلاميه ويمكن ان يجاب عنه
ايضا بان المذكور سابقا هو الذي ارتضاه والمذكور ههنا لبيان مراد
المولى الخيالي فانه ذكره في حيز كلمة الاستبعاد فلا منافاة ايضا فتامل
قال المولى الخيالي فالمراد اي اذا كان الحمل على المعنى الاخير محوجا الى
التكلف والتعسف فالمراد الخ فالفاء فصيحة كما في قول الشاعر قالوا
خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا وقال ايضا
ووجهه ظ ان يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى الخ على كل
واحد من معانيه الثلثة اعني الادراك والمسائل او الملكة فيكون على
الاول من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل
بالجزء وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب البعيد اذا
الملكة مسببة من التصديقات بالنسب كما لا يخفى فتبصر قوله ان
لا معنى لافادة معرفة التصديقات لو قال معرفة الادراك لكان
اولى واظهر لانطباقه على المذهبين فافهم قوله ووجه الجعل هو عدم

وجه الثاني على اشارة الى ان ما في الحاشية من انه ناقاه المذكور ويؤيده نسخة التثنية فافهم

المولى ابن شجاع

التكليف في معنى التعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات وعلى الثاني
من قبيل تعلق المسبب القريب ان الملكة مسببة من التصديقات
قوله ولا يخفى الخ اشارة الى التكلف حين كان عبارة عن التصديق
وحاصله انه ان اخذ التصديق على مذهب الحكماء يلزم تعلق التصديق
بالتصديق وهو ظاهر البطلان لكونه تعلق الشيء بنفسه وجعله من قبيل
تعلق العام بالخاص تكلف وان اخذ على مذهب الامام فجعل معنى التعلق
ح تعلق الكل بالجزء تكلف ايضا فلا يصار الا الى كونه عبارة عن المسائل
او الملكة قيل ان مثل هذا التكلف لازم في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اي
المعتقدات فتامل وترقب قال المولى الخيالي وعلى التقديرين اي سواء
اريد المعنى الاول والثاني وقال ايضا لكن الاحكام الاعتقادية الخ وذلك
لانه كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في ورطة الضلال كما في العلم الالهي
الفلسفي واما اذا كان مؤيدا بالوحي فيتبين انه لا مدخل للوهم فيه فهذا القيد
لاخراج الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الماخوذة لا من الشرع كالاحكام النحوية
والطبية وغيرهما قال الشارح المحقق منها ما يتعلق بكيفية العمل قدم على
الثاني مع كونه هو الاول لسهولة الاول بالنسبة الى الثاني ومقتضى الارشاد
هو تقديم الاسهل فتامل نقل عنه ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ
كلمة منها لا الموصول كما هو المشهود ان المقصود بالافادة حال ابعاض
الاحكام لا حال ما يتعلق الخ وانه بعض الاحكام الشرعية انتهى قال
المولى الخيالي ان اريد به مطلق التعلق اما في الاول فبان يكون شاملا
للتعلق بان يكون الاحكام نسبا متعلقة باحد منتسبيها اعني كيفية العمل
من الوجوب ونحوه تعلق المعلول بالعلة فان المنتسبين علة لتحقق
النسبة او تعلق المبين على صيغة الفاعل لان النسبة انما تتبين
بالمنتسبين وبان تكون ادراكات متعلقة بكيفية العمل تعلق التصديق
بالقضية او تعلق العلم بالمعلوم او نحو ذلك فافهم واما في الثاني
فبان يكون شاملا للتعلق بان تكون نسبا متعلقة بالاعتقاد
وتعلق المعلوم بالعلم او تعلق بالنسبة بالطرفين مع الوجوه المذكورة
في ذلك التعلق وبان تكون ادراكات متعلقة بالاعتقاد تعلق المعلوم

بالعلم او تعلق النسبة بالطرفين مع الوجوه المذكورة في ذلك التعلق وبان تكون
ادراكات متعلقة بالاعتقاد تعلق العلم بالمعلوم او تعلق التصديق بالقضية
او تعلق ذي الغاية بالغاية لان الغرض من هذه الادراكات هو الاعتقاد الى غير
ذلك من الوجوه الممكنة قوله فالامر ظ ربما نه لا يلزم ان يراد بالاعتقاد المعتقد
اقول نعم لكن يلزم ان لا يوجد الاشارة الى موضوع الفقه على ما يستفاد
من كلامه بعد فافهم قوله يجوز ان يعتبر الح لكون العمل معروضها ايضا و
ذلك لان مطلق التعلق فان كلا منهما يقتضي التعدد فيجوز ان يعتبر ذلك
التعلق بالنسبة الى كل واحد من نفس العمل وكيفيته واما هذان التعلقان
فلا يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل لكونه مفردا فتفطن قوله ان فيه
اشارة الى نكتة وتلك النكتة هي ما يتبنه المولى الفضل بقوله لان تعلقها
بالعمل من حيث الكيفية الح وحاصله ان الاحكام الفقهية انما تعلق بالعمل
من حيث الوجوب و الندب ونحوهما بخلاف عامة الاحكام الثانية اعني
ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بالاعتقاد من حيث ذاته لا باعتبار كيفيته
وانما نسب المخالفة الى اكثر الاحكام الثانية لان بعضها ايضا متعلقة
بكيفية الاعتقاد ومثل وجوب معرفة الله تعالى ذاتا وصفات اعلم ان المراد
بالكيفية على هذه التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه ولا الاتيان على
الوجه المشروع كما توهم والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الح
لانه ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد كذلك واعلم ايضا انه ليس معنى قوله
لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه
الحيثية كما في قولهم الانسان موضوع من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه
يلزم منه ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المثبتة في الفقه بل تكون قيدا
للموضوع بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه
لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى هكذا قيل فعلى هذا وان امكن ان يوجد
فيه على هذا التوجيه ايضا اشارة الى موضوع الفقه هو العمل الا انه لم
لم يكن نصا في تلك الاشارة بناء على الاطلاق التعلق وعدم اقتضائه
التعدد كما عرفت خص الاشارة بالترديد الثاني كما سيجي فتفطن
قوله والاولى ان يقال الح وجه الاولوية ان فيما ذكره المحشي تنبيها على كون

لا يقتضي تعدد المتعلق بخلاف تعلق الاسناد بطرفيه وتعلق التصديق بالقضية

تعلق

تعلق النسبة بالمحكوم به اقوى من تعلقها بالمحكوم عليه لما ذكره من الوجوه بخلاف
ما ذكره المولى الخيالي قوله وايضا النسبة التي هو الثبوب الح لانه الثابت
للموضوع فاذا كان وصفا له فينبغي ان يعتبر التعلق بالنسبة اليه كما
يضاف اليه على ما حققه السيد السند قدس سره في بعض تصانيفه
حيث قال ان المحمول لما اريد به مفهومه الذي يقتضي الارتباط بغيره
لكونه عرضا كان جديرا بان يضاف النسبة اليه واما المحكوم عليه فانه
لما اريد به الذات الذي هو مستقل بنفسه كان اللائق به ان لا ينسب
النسبة اليه قوله فاعتبار التعلق بها يكون اولى ولما كان اعتبار التعلق
بكيفية العمل في النسبة اولى يكون في التصديق ايضا اولى لانه يتعلق
بالنسبة اولا وبالذات وقد عرفت حال النسبة قوله الاول باعتبار
كون الحكم النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه
قال المولى الخيالي فالمراد بالاعتقاد المعتقدات والا لم يستقم المعنى
فان الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية قوله لان المعتقد هو نفس
النسبة عند الحكماء او مجموع الطرفين والنسبة عند الامام وعلى كل
تقدير لا يتعلق النسبة بالمعتقد تعلق الاسناد بطرفيه الآن يراد ما هو
اعم من التعلق بنفس المعتقد سواء كان هي النسبة فقط او المجموع او
بجزئه على تقدير ان يكون المراد منه المجموع وح يراد بالجزء واما الطرفان او
المحكوم به فقط او بمتعلقه على تقدير ان يكون المراد منه النسبة ومتعلقها
هو المنتسبان فالظاهر ان المتعلق على صيغة اسم للمفعول ومن جعله
على صيغة اسم الفاعل فقد تعسف والاول غير مراد لان الشئ لا يتعلق
بنفسه الا بتكلف وتعسف والايراد انما يتوجه عليه فافهم قيل لو جوز
هذا التعميم في ارادة التعلق لما احتيج الى تاويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق
التصديق به لان تعلق الادراك بالاعتقاد بناء على هذا التعميم صحيح
لتحققه في ضمن التعلق بمتعلقه هذا ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد ايضا
بان يراد بالمعتقد ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه
بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة
النسبة فتبصر قوله اي قولنا الواجب موجود الح اشارة الى ان ليس

المولى عبد الرحمن

المراد به النسبة التقييدية والا لم يطابق الممثل قال المولى الخيالي فح اي فحين
كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية قوله
اذ المتبادر الخ وذلك لانهم اذا عبروا عن الحكم الجزئي بالنسبة التقييدية
اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه فيقولون مثلا في قولنا زيد ابوه قائم زيد
قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية
له فيكون موضوعا له فان معنى موضوع العلم ليس الا ما يبحث فيه عن
عوارضه الذاتية قوله الى كيفية العمل الظاهر ان يقول بكيفية العمل فان
صلة التعلق هي الباء فافهم قال المولى الخيالي وما يتوهم الخ منشأ ذلك
التوهم هو ان موضوع المسئلة وان جاز ان يكون مغايرا لموضوع العلم لكنه
يجب ان يكون راجعا اليه وذلك بان يكون نوعا من موضوع العلم او عرضا
ذاتيا له او نوعا من عرضه الذاتي والوقت ليس براجع الى العمل فلا بد ان
يكون موضوع الفقه اعم من العمل حتى يكون موضوع المسئلة نوعا منه
ثم لم باول المسئلة بما اوله المحشي الفاضل لاندفع التوهم فلا يرد ما ذكره
بعض اصحاب الحواشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم
من عدم كون موضوعها العمل تعليل لقوله فلا يرد عدم كونه موضوع العلم
لان معنى قوله وليس موضوعه بعمل انه ليس موضوعه بعمل بوجه من الوجوه
المذكورة فافهم وقوله ان قولهم النية في الموضوع الخ كلمة ما في مثل هذا
المقام اما زائدة او موصولة والتقدير كي ثبت من انها هذا ولا يذهب عليك
ان المراد من العمل ما هو فعل الجوارح لمقابلته بالاعتقاد فعلى تقدير كون موضوع
الفقه العمل ولا حاجة الى تاويل وقال ايضا ثم انه ينبغي الخ قيل ينبغي ان يكون
اعم من قسمة التركة ليندرج في موضوعه التجهيز والتكفين وقضاء الدين
وتنفيذ الوصية وامثالها هذا ويمكن ان يلتزم عدم كون هذه المسائل من الفرائض
بل ذكرت في كتبه لمناسبة ولك تعميم المستحقين لنفس الميت والوارث
والموصى له فتامل وقال ايضا وبالجملة يعني والحاصل ان التعميم في الموضوع لا يجوز
بل كل مسئلة لا يكون موضوعها راجعا الى العمل باي وجه كان يجب تاويله
بما يرجعه اليه قال الشارح المحقق وتسمى فرعية وعملية لانها فرع الثانية
ثبوتا واعتقادا ان لا عمل بدون اعتقاد صحيح اولان القصد الى العلم بها فرع

للمولى كمال

فهذه المسئلة ايضا فلا يرد ما قيل انه يجب
القلب فيكون من قبيل العمل فلا حاجة الى التاويل
للمولى كمال

للمولى كمال
متعلق بان تاويل التاخير

قوله باي وجه كان
وقوله بما يرجعه اليه كمن منه فافهم

القصد

القصد الى العمل بها حتى انه لو لم يكن العمل مقصودا لم يكن العلم بها ملتفتا اليه وقد
ظهر بذلك وجه تسمية الثانية بالاصلية والاعتقادية وقال منها ما يتعلق بالاعتقاد
المراد به ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق والا لم يصح قوله وتسمى اصلية
واعتقادية لان التصوف يحصل الكشف المتفرع على العمل فلا تكون
اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع الاحكام لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع الخ واستفادتها من الشرع بان ينصب دلائل وامارات
يستخرج تلك الاحكام منها فتكون شرايع اي مشروعات من شرع بمعنى
سن وقيل في وجه تلك الاضافة انه شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة
على هو المعنى الاصلي للشريعة قيل ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة
الشرع ان شيئا منها لا يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية لا تستفاد
الا من الشرع فافهم واما تبادرها الى الفهم عند الاطلاق فبناء على ان نصب
القضاة والحكام ليس الا لتلك ليرجع فيها اليهم دون الثانية قوله وليس
شيء منهما مجرورا بل كل منهما منصوب على انه مفعول لاسم الفاعل المعرف
باللام اعني المتعلق كما ان المعطوف عليه والمعطوف الثانيين منصوبان
فيكون من قبيل عطف معمولين متفقين على معمولين متفقين لعاملين
مختلفين وقد صرح في شرح اللب ان المعطوف عليه والمعطوف الثانيين
اذا كانا منصوبين يجوز العطف سواء كان الاولان منصوبين اولا ومثل
بقوله ان في الدار زيدا والحجرة عمرا وقوله ان زيدا يلازم الدار وعمرو الحجرة فليس
في قول الشارح عطف المجرور مقدم كما قال المولى الفاضل واجيب
عنه بوجهين احدهما ان قوله بالثانية مجرور معطوف على الاول باعادة
الجار للتاكيد لا انه عامل فيه وثانيهما ان نسخة المحشي الفاضل كانها لم
يكن فيها الباء والا فمثل هذا القال من مثل الفاضل عجيب فتامل قوله
ويجوز ان يكون الخ يجوز ان يكون تاييد العدم كونه من قبيل العطف المذكور
فافهم قال المولى الخيالي قال في التلويح حاصله ان التعريف المستفاد
من قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات غير مانع لانه يصدق على مسئلة
اصولية وهي قولنا الاجماع حجة فان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه
قيل عليه ان التصديق بوجود الموضوع والتصديق بثبوت قيده يجب ان

للمولى شجاع

لا يبحث عنهما في الفن والحجية قيد الاجماع فكيف يبحث عنها في الفن لا يقال
ما هو قيد هو الحجية المطلقة وما هو حال هو الحجيات المخصوصة لانا نقول فح
لا يوجد اشتراك المسئلة بين الاصوليين وما قيل من ان ما يجب ان
يكون في علم الثبوت هو ثبوت الموضوع دون ثبوت قيده بل يجوز ان
يكون هو من المسائل خلاف ما صرح به الابهري انهم التجاوا الى جعل قيد
موضوع المنطق مطلق الايصال او صحته فالظاهر ما ذكره بعض الافاضل
من انها من مبادئه الكلامية والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللا
في كيفية اثبات الاحكام كركنه وشروطه وحكمه وسببه كي ان بحثه عن سائر
الحج من هذه الحيثية فافهم وقال ايضا والجواب ان هذه المسئلة الح وحاصله
انه كما ان هذه المسئلة حال كونها اصولية ليست من افراد المعرف كذلك
ليست مما يصدق عليه التعريف فان الحيثية معتبرة في التعاريف فكانه
قيل والعلم المتعلق بالثانية اي بالاحكام الشرعية الاعتقادية من حيث
انها اعتقادية علم التوحيد والصفات فحجية الاجماع من حيث كونها مناطا
لاستنباط الاحكام الشرعية فهي من علم الاصول الا من علم التوحيد
فبهذه الحيثية لا يصدق عليه التعريف فلا ينتقض معنا واجيب ايضا
بان هذه المسالة انما ذكرت في علم الاصول بطريق المبادئية وتكميل الصناعة
بما ليس منها لا لانها من مسائلها بل هي من مسائل الكلام قيل ولما كان
الظاهر ان لا يكون ذكره بطريق تكميل الصناعة ترك المحشي هذا الجواب
واقتصر على الجواب الاول فليتامل وقال ايضا بناء على ان موضوع الكلام
الح علة للاشتراك وحاصله ان هذا الجواب مبني على ان يكون موضوع
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية واما ان كان موضوعه
ذات الله وصفاته ولم يرجع البحث عن الادلة السمعية الى البحث عنهما
فلا يتم هذا الجواب وكذا القول بالاشتراك لان موضوع تلك المسالة
ليس ذاته ولا صفاته قيل فالجواب حينئذ ان يقال مراده ان العلم
المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بذاته وصفاته من حيث الاعتقاد
هو علم التوحيد والصفات فكما ان المعرف لا يصدق عليها كذلك
لا يصدق عليها التعريف بهذا فتبصر قال الشارح المحقق لما ان ذلك

المولى كمال

المولى القسطلاني

ولا ينافي كونها اصولية كونها اعتقادية في نفسها فافهم

حفظه له

عة

منه حبيب

نبه بايراد

نبه بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني على التفاوت بين علم
الشرايع وعلم التوحيد حيث اورد ما هو موضوع الاشارة الى البعيد
في الثاني فاستفيد منه التعظيم وكون ذلك اشهر مباحثه لا ينافي في مباحث
الكلام اشهر مباحثه كما يجئ لان منهما او كليهما اشهر مما عداهما لا ينافي
الكلام اشهر مما عداه مع انه يجوز ان يكون هذه المباحث اشهر وقت
التسمية بهذا الاسم ثم يصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فليسمى به
ايضا ثم كون مباحث التوحيد والصفات اشرف من مقاصده حتى من
مسالة اثبات الصانع ايضا لان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد
والاتصاف بصفات الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على
ان التوحيد نجي عن الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجوب اذ لا منكر
لوجوده قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله ففائدته اجل ومن هذا يستفاد وجه آخر لما اشار اليه
الشارح بقوله اشهر مباحثه عند من يقول بان موضوع الكلام ذات الله
تعالى فقط فان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج
عن مباحث التوحيد والصفات فتبصر قال المولى الخيالي اما عند من يقول
الح تفصيل لتحقيق المشار اليه ودفع لتردد الشارح مع هل له مباحث اخرى
وكون الموضوع اعم هو مذهب القاضي عضد الدين ومن تابعه والمذهب
الثاني هو مذهب سراج الدين القاضي الارموي صاحب المطالع قوله
من حيث استناده الح الظ انه لا حاجة الى اعتبار هذه الحيثية بل هو ليس
على ما ينبغي فان البحث فيه عن ذات الممكنات من هذه الحيثية راجع الى
البحث عن ذات الله تعالى وصفاته واما الواجب ان يقال وذات الممكنات
لا من حيثيته الاستناد بل من حيث يتعلق اثبات العقائد كما في المعلوم
قوله او يجعل الموجود المطلق اي الموجود من حيث هو هو من غير تقييده
بشيئ فيتناول الواجب والممكن ولا يذهب عليك ان الفرق بين
هذا المعنى والمعنى الاول ليس بمعقول بل الاول تفصيل الثاني ووجه
الظهور على هذين المعنيين هو انه يبحث في الكلام عن جواهر والاعراض و
الامور العامة وليس تلك المباحث في الشهرة بمثابة مباحث التوحيد

والصفات قوله والمعلوم وهو يتناول الموجود والمعدوم والحال ووجه الظهور
ح انه يبحث في الكلام عن المعدوم ايضا بانه ليس بشئ وعن الحال
ايضا بانه ليس بعلل قوله من حيث يتعلق به الح وذلك لان مسائل
هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث
وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركيب
الاجسام من جواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات
المحتاج اليهما في عقائد كون صفاته تعالى موجودة متعددة في ذاته والشامل
لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال
فان الحكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم
عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة
كما لا يخفى كذا في شرح المواقف قال المولى الخيالي فلان الصفة المطلقة
عندهم اه قيل ولذا ادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان
التوحيد ايضا من الصفات قوله مطلقا اي سواء كان تلك الصفات ذاتية
وجودية او سلبية واحوالا او افعالا قيل ان الاعراض الذاتية موجودات
من قسم العرض المعتبر في مفهوم الوجود كما هو المشهور والاحوال ليست
بموجودات فكيف يكون لها اعراض ذاتية هنا فتفطن قوله هي الذاتية
الوجودية وهي سبع او ثمان كالعلم والحيواة والقدرة الى غير ذلك قوله
ان الاحوال اه بيان رجوع كل منها الى صفة ما دون الذاتية الوجودية
والاحوال وهي صفة قائمة بموجود لا موجودة ولا معدومة كالوجود فانه
لو كان موجود الزم التسلسل وان كان معدوما لزم اتصاف الشئ
بنقيضه وكل منهما ممتنع وكاجناس الاعراض كاللونية وفصولها كالسواد
فان كلا منهما ان وجد فلا بد من قيام احدهما بالاخر لنبأ في قيام الماهية الحقيقة
عنها وح يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع عند المتكلمين وان عدم
كل منهما او عدم احدهما يلزم التقوم الموجود بالمعدوم وذلك ايضا كذلك
والمثبت للحال اكثر المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقد بسط
الكلام في ذلك في المطولات اعلم ان القيد الاول اعني قوله صفة يخرج
الذوات وقوله قائمة بموجود احتراز عن الصفات المعدومة وقوله لا موجودة

احتراز عن الصفات السلبية على ما حقق في موضعه فظهر ان حمل بعض المتأخرين
مباحث الاحوال على مباحث الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر
ولا عرض ولا جسم ليس على ما ينبغي فتأمل وقوله صفات غير وجودية اي راجعة
الى الصفات الغير الوجودية وقوله والافعال صفات الح اي راجعة الى الصفات
الوجودية الغير الذاتية وقوله والانبياء ونصب الامام صفتان فعليتان اي
النبوة والامامة راجعتان الى الصفات الفعلية فيثبت ان الكل راجعة
الى صفة ما وليست صفة ذاتية وجودية قوله وهو ينقل عنه والشارح
ذكر الح الغرض من هذا النقل تاييد ان للكلام مباحث اخرى على مذهب من
يقول ان موضوعه هو الذات فقط قوله منافاة فانه على ما نقل عنه يكون من
المقاصد وعلى الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة لا يكون كذلك
لا يقال ان هذه المنافاة لا تضر لان الكلام ليس لواحد لانا نقول ان ما ذكره
من الحصر المذكور انما هو لتوجيه كلام الشارح فكانه هو القائل به والجواب
عن تلك المنافاة انه لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات باردة كاسدة سيما من الروافض ومالت كل فرقة
الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد
المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث
عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا
الباب بابواب الكلام وان كان اليق بعلم الفروع من جهة رجوعها الى ان
القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفاية كما سيجئ من المحشي
في القول الاتي نقلا عن الشرح المقاصد فكونها من المسائل الفقهية
بالنظر الى الاصل والحقيقة وكونها من مقاصد علم الكلام بالنظر الى الظاهر
واللاحق فلا منافاة فافهم قوله وفيه ان كون الامامة الح لا يذهب عليك ان
حاصل ما قبل العلاوة ان الصفة المطلقة عندهم هي الذاتية الوجودية ولذا لم
يعدوا مباحث الامامة من مباحث الصفات وحاصل العلاوة انا لو تنزلنا عن
ذلك وسلمنا ان الصفة الذاتية الوجودية وغيرها فلا نسلم كون الامامة
منها بل هي من الفقهيات لان نصب الامام ليس بواجب على الله عندنا
بل على المسلمين فيكون موضوعها العمل ولا معنى لارجاعها الى صفة من صفاته

تعالى وان امكن بتأويل ما فلا يكون مباحثها من مباحث التوحيد والصفات
مطلقا ايضا فلا يرد ما اورده المحشي بل انما يرد ذلك لو كان علاوة بالنظر
الى رجوع الكل الى صفة ما فافهم قوله بالصفات المخصوصة وهي تسع الاولى
ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه الثانية ان يكون ذا رأي وتدبير
الثالثة ان يكون شجاعا وفرقا تحوا في جودة الصفات وقالوا بثبت الامام
من كان موصوفا بها ان لم يكن هو موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر
الخامسة العقل السادسة البلوغ السابعة الذكورة الثامنة الحرية التاسعة
ان يكون قرشيا على ما حقق في موضعه قوله من غير ان يقصد حصولها من كل
واحد فيكون فرض عين قال المولى الخيالي الا عند بعض الشيعة المراد منهم
الامامية والاسمعيلية فانهم قالوا بان نصب الامام واجب على الله
تعالى لا علينا واذا كان نصبه على الله تعالى فمباحثه من الكلام المتعلق بالاحكام
الشرعية الاعتقادية وقال ايضا مع الاشارة الى دفع ما يقال الخ وحاصل
ما يقال ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ولا في عهد الصحابة والتابعين وكل ما هو كذلك ليس له شرف يستدعي تدوينه
وكيف يكون له شرف وقد زجره الفقهاء وبالغوا في المنع عن الاشتغال به
وطعنوا فيه حتى قال الامام الشافعي لمزني عليك بالفقه واياك وعلم الكلام
فلان يقال لك اخطأت خير من ان يقال لك كفرت وبعضهم قال انه اذا اطلق
العلماء لم يدخل فيهم علماء الكلام ونقل عن ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة
خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة ولكن المذهب جوازه وحاصل الدفع
منع الكبرى مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون اهمالهم لاستغنائهم
عن تدوينه لما ذكر في الشرح لا لعدم الشرف والعاقبة الحميدة وعلى ما قرر
المحشي الفاضل يكون منعا للملازمة في قوله ولو كان له شرف وعاقبة
لما اهملوه وهو ظاهر والحاصل ان كون الشيء بدعة لا ينافي الشرف
ولا يستحق الذم ان من البدع ما هو احسن لا سيما اذا مست اليه
حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين فان الزمان مختلف والاستعداد
متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن
الشأن فيما سلف ذلك بل يكفي في زمانهم الارشاد بدون التدوين

وذلك التأويل بعنوان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة فافهم

اي كما انها ليست منها اذا جعلت الصفات مخصوصة بالزائدة الوجودية

لقد

لقد الوقايع والاختلافات واما الجواب عن الطعن فيجيء ان شاء الله
تعالى وقال ايضا ولا في عهد الصحابة والتابعين قيل هذا انما يصح اذا لم يكن
ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوي السراجية والا
فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام هذا وعلى ما سيجيء من ان مالكا رحمه الله من
التابعين لا شبهة في ان ابا حنيفة رحمه الله منهم وقد صح في كتب التواريخ المعتمد
عليها ان ولادة ابي حنيفة سنة ثمانين ووفاته سنة خمسين ومائة وولادة
مالك سنة اربع وثلاثة وتسعين ووفاته سنة تسع وسبعين و
مائة فقد صنف الامام مع انه من التابعين الفقه الاكبر في الكلام فقوله والتابعين
منظور فيه وما نقل عن الفتاوي السراجية من الاشعار ففيه ما فيه والجواب
ان مراده من تدوين هذا العلم تدوينه مع تمهيد القواعد والاصول وترتيب
الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها على
ما صرح به فيما بعد ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين لان احياء
طريقة السنة والجماعة كان في حدود الثلاث مائة من جهة ابي الحسن الاشعري
كما ثبت في التواريخ الصحاح وقال ايضا لما اهملوه نقل عنه لانهم هم الواضعون
للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان
لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه انتهى يعني ان الوضع
كان في عهدهم ولم يكن التدوين فعلم انه ليس للتدوين شرف قوله والاول
اظهر فان فيه مناسبة لفظية ومعنوية بين المعطوفين بخلاف الثاني فان
فيه مناسبة معنوية قوله اي للاهتمام بغير الاختصاص اي للاهتمام الذي حصل
من غير الاختصاص بان لا يكون سبب ذلك الاهتمام الاختصاص و
الا فلا يصح التقابل لان الاختصاص لا ينافي الاهتمام بل هو من جملة اسبابه
لما قيل من ان التقديم متى افاد تخصيص الحكم بالمقدم كان شان المقدم
عند المخصص اهم دون الحكم فيكون الاهتمام لازما للتخصيص لزوما كليا
دون عكسه اذ للاهتمام وجوه اخر وراء التخصيص فلا يلزم من حصول الاهتمام
حصول الاختصاص كما قيل في الله احمد وقد حقق في موضعه وللقائل ان يقول
ان كون هذا التقديم للاهتمام العاري عن الاختصاص منظور فيه فان الظاهر انه
للاختصاص الاضافي ذا الكلام في دفع ما يتجه من توهم ان الاستغناء لعدم

وقد ثبت في التواريخ الصحاح ان احياء طريقة السنة
والجماعة كان في حدود الثلاث مائة من جهة واصل بن عطاء كما يجيء فان
ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء كما يجيء فان
وكان وفاته في احدى وثلثين ومائة وكان طلب العلم وقدر
في سنة ثمانين فيصح في ان الاشعري ابو الحسن الاشعري
على الاجتهاد في حدود اربع وثلثين ووفاته وقد دام على
ابو السنة والجماعة ستين سنة فيكون علم الكلام
وكان ولادته سنة مائتين وستين قبل الاربعين سنة ما بين الثلاثمائة والاربعمائة
الاعتزال الى اربعين سنة فانتهى الى واحد من المعتزلة
بايدي المعتزلة هذا التفصيل
ثم الكلام بايدي اهل السنة والجماعة واما الائمة رحمهم الله لم يبلغ زمن ظهور
وتمتعهم ومن ظهور الاعتزال ولعل الله سبحانه قد
ومن امثال هؤلاء الائمة في زمن ارباب الاهواء
لينزع بجورهم ظلم البدع عن الدين ويمتاز بحسن
شعارهم اركان الشرع واساس اليقين

الشرف والعاقبة الحميدة فتفطن قوله اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالنسبة
الى المتوهم وفي بعض النسخ وقع الامر بالتفطن وقيل في وجهه ان الاختصاص الا ضافي
انما يتجه هنا اذا كان المتوهم من اسباب الاستغناء وليس كذلك هذا وانت
خبير بانه لا ريب لاحد في كونه عدم الشرف للشئ سببا للاستغناء عنه سلمنا
ذلك الا انه لم لا يجوز ان يكون سببا جعلنا ادعاء الشارح فالظاهر ان
وجهه اشارة الى فائدة اعتبار الاختصاص اضافة الاحقيقيا بمعنى انه ليس
لعدم التدوين وجه سوى ما ذكره اصلا وهي دفع ما يقال كيف يتجه الاختصاص
هنا وله وجوه سوى ما ذكره فافهم قال المولى الخيالي الا يري انه الخ تنوير الكون
هذه الامور من اسباب الاستغناء عن التدوين ويجوز ان يكون تنوير
النفي كون ما توهم سببا للاستغناء فتبصر قال الشارح الى ان حدثت
الخ قيل هو متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان مستغنين
عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون
مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته
الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج
الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف يناق اليه الذهن وهو فلم
يدون اي لم يحصل التدوين الى ان حدثت الفتن بين المسلمين الخ انتهى
اقول قد عرفت ان المراد من التدوين ليس مطلق التدوين الخاص المتعارف
فيما بيننا ولم يكن ذلك في زمن التابعين فضلا عن ان يكون في زمن الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فالظاهر ما نسبه ذلك القائل الى التوهم
فافهم قوله فاشتغلوا اي اذا حدثت الامور المذكورة فاشتغل العلماء
بالنظر والاستدلال على الوجه المتعارف من تحرير الدلائل وتلخيص
المقاصد وكذا الامر في الاجتهاد والاستنباط بالنظر الى علم الفقه قيل
المراد بالنظر هو المعنى المقابل للاستدلال وهو التصور وكذا الاجتهاد
غير الاستنباط اذ الاول للقاعدة والثاني للاحكام الجزئية المندرجة
تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فلا يرد ما توهم
من التكرار ولا يحتاج الى الاعتذار بانه مغتفر في الخطب قال المولى
الخيالي ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام الا ترى ان اصحاب الشافعي

ضافي

ومن جملة تلك الوجوه ما ذكره بعض الفضلاء من انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة فاستغنوا عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وفات اصحاب الممارسة والفطن وكان يندرس معرفة دقائقها ويتوهم انقطاعها وجب التيسير لئلا يندرس آثارها لان المراد من التدوين هو التدوين المخصوص لا التدوين مطلقا فافهم

عرفوه

عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وعرفه ابو حنيفة
رحمه الله تعالى بانه معرفة النفس ما لها وما عليها فالتعريف المذكور ههنا باطل
لعدم صدقه على المحدود ولزوم اتحاد المفيد مع المفاد ومبنى عدم الصدق
انحصار معنى الفقه في معرفة الاحكام فافهم وقال ايضا قلت المعرف ههنا
الخ يعني ان الفقه كما يطلق على نفس معرفة تلك الاحكام كذلك يطلق على
المسائل المدللة على ان حقيقة كل علم مسائله فلا نسلم عدم صدقه على المحدود
وانما لا يصدق عليه لو كان المعرف ههنا نفس معرفة تلك الاحكام كما كان المعرف
ذلك في التعريف المشهور فمعنى قول الشارح وسموا ما يفيد الخ وسموا
المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها بالفقه وقيد
المسائل بالمدللة لانها هي المفيدة للعلم المذكور لا المسائل انفسها وان
كان في افادتها للعلم المذكور خفا بينه بقوله فان من طالعها الخ والمراد بمطالعة
المسائل التي هي القضايا المعقولة تصور موضوعاتها ومحمولاتها ونسبتها
الحكمية والمراد من الوقوف على الادلة النظر فيها والمراد بمعرفة الاحكام عن
ادلتها حصول المعرفة بلا واسطة بالنظر في الادلة الاربعة ولذا خرج معرفة
المقلد بالاحكام بسبب قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى الدليل
كما صرح به في التلويح وههنا بحث وهو انه ان اراد بالمسائل المدللة مجموع
محمل المسائل والدلائل والحال انه لم يرد اطلاق اسم من اسماء العلوم
على المجموع فحمل لفظ الفقه عند ذكر تعريف مفهومه على لفظ لم يصطلح عليه
غير معقول وان اراد نفس المسائل مقرونة بالادلة فاما ان يجعل سببية
الادلة سببية المسائل توسعا او يجعل هذه السببية مقارنة
لسببيتها من حيث المطالعة ويطلق عليها ما به يحصل معرفة الاحكام
فهو خلاف الظاهر لان المتبادر من قولنا ما به يحصل ان يكون حصول
المعرفة بذاته واما ان يراد حصول المعرفة بمطالعتها والوقوف على
ادلتها فهو خلاف الظاهر ايضا ومقام التعريف لا يساعده واما ان
يكتفي في الاطلاق بكونها شرائط للتصديق باعتبار تصورات موضوعاتها
ومحمولاتها ونسبها فهذا الاطلاق غير مشهور والمتبادر من كلام المولى
المحشي ان المراد بها هو الاحتمال الثالث فعلى هذا يكون المعنى ان

ان هو المتبادر من العبادة

يعني اذا بطالعتها والنظر في ادلتها يحصل معرفة الاحكام

الفقه هي المسائل المدللة التي اذا طالعها احد وقف على ادلتها يحصل له
معرفة الاحكام عن ادلتها الا انك خبير بان تحميل هذا المعنى على قولهم
ما يفيد الخ وارادته منه خلاف الظاهر لا يقال كلامك هذا كلام على السند
الاخص اذ للمانع سند آخر وهو ان يكون المراد من الفقه المعرف الملكة
لانا نقول لا احتمال للملكة عند المحشي كما سيصرح به فالسند منحصر
فيه عنده قوله نقل عنه وهذا القدر كاف الخ لما استشكل في صحة اطلاق
الافادة بهذا الاعتبار على المسائل المدللة ازال الاشكال بقوله وهذا القدر
كاف قوله كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي اي بمضمونه وبالحكم
الذي هو جزؤه بان يقال مثلا هذا خبر من ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل خبر
كذلك فهو صادق فهذا الخبر صادق فمن طالع خبر الرسول بتلك الدليل
حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا وما نحن فيه كذلك فان المسائل
المدللة تفيد العلم بحكم بمضمونها اي تفيد معرفة الاحكام التي هي جزؤها مع
الادلة الملحوظة معها فلما ورد ان يقال ان هذا القياس مشعر بان المراد
بالمسائل هي الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم في شيء
من الاستعمالات عليها اراد ان يدفعه فقال ومن البين في ذلك الشق لهم
آه وحاصله انه لا يلزم من كون المسائل مفيدة كخبر الرسول ان تكون الفاظا
ان من البين في كون المعاني مفيدة قولهم معنى قولنا الخ قوله على ما حققه
الشريف الجرجاني الخ قيل ان جعل المعاني مما يحصل به الادراك تحقيقا
لا يرضى به الشريف الجرجاني بل التحقيق عنده ان يكون المراد من المقدمة
الفاظا ويكون المعنى ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني وما ذكره المولى
المحشي فانما ذكره قدس سره على ان يكون توجيها لا تحقيقا حيث قال
بعد ذكر هذا الوجه ولا خفاء في كونه تكلفا ويمكن ان يجاب عنه بان مراد
المحشي على ما حقق الشريف الجرجاني هذا حيثية لكونه توجيها وليس
المعنى جعله قدس سره تحقيقا فتدبر قوله فح يراد بالاحكام المعنى الاول
الخ وهي النسبة الخبرية اما عدم ارادة المعنى الثاني فظاهر ان يلزم ح
اضافة المعرفة الى الادراكات واما عدم ارادة المعنى الثالث فلانه
يلزم ح استدراك قيد العملية وفيه انه لا وجه لتخصيص ارادة المعنى

الاول

الاول بالجواب الاول بل المراد على تقدير الجوابين الاخرين ايضا هو المعنى الاول
فتامل قيل على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة
الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية واجيب
بانه يمكن ان يراد بالادلة الادلة السمعية فتبصر قال المولى الخيالي
ولك ان تقول الخ اي لا نسلم عدم صدقه على الحدود والمراد منه المعرفة
ايضا وانما لا يصدق عليه لو كان المراد بالاحكام المأخوذة في التعريف
هي الاحكام الكلية لم لا يجوز ان يكون المراد منها الاحكام الجزئية بقرينة
اضافة المعرفة اليها فانها تستعمل في الجزئيات ولا خفاء في ان الاحكام
الكلية التي هي الفقه تفيد معرفة الاحكام الجزئية اذ تستخرج هي منها
استخراج الاحكام من القوانين وقيل ان الجواب الثاني يخرج التعريف
عن الفساد الا انه اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام
الجزئية في التعريف فافهم قوله قيل فيه اشكال من جهة الخ لان ما يحصل
معرفة من الادلة بلا واسطة هو الاحكام الكلية واما الاحكام الجزئية
فمعرفتها تحصل من الاحكام الكلية بالذات ومن الادلة بالواسطة
ومعنى قولهم عن ادلتها حصول المعرفة عنها بلا واسطة على ما صرح به
في التلويح لا يقال هذا الكلام كلام على السند الاخص لان ما يستفاد
من قوله وقد يقال الخ سند آخر لانا نقول اذا كان للمنع سندان وابطل
كل منهما لا يقال هذا الكلام كلام على السند والسند الاخير باطل ايضا
لان المتبادر من قولنا ما يفيد الخ ان يكون بين المعرفة بين ما يفيد هاتغاير
حقيقي فالحمل على الاعتباري بلا قرينة تكلف بارد لا يلتفت اليه فقد لا
بسيما في مقام التعريف ولا يخفى على الشاقل انه لا سند لهذا المنع
غيرهما قوله ويمكن دفعه باعتبار الواسطة وحاصله ان الاحكام الكلية
ان كانت ماخوذة من الادلة التفصيلية يكون الاحكام الجزئية ايضا
ماخوذة منها بالواسطة واشار الى ضعفه بعنوان قوله ويمكن ووجه
ضعفه ما عرفت من كون المتبادر من قوله عن الادلة كونها ماخوذة عنها
بلا واسطة واجيب ايضا بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا من ضمير
يفيد فلا اشكال قوله فذات التصديقات الخ قيل فيه ان الحصول

قوله اذا كان للمنع سندان الخ اعلم ان خلاصة
الجواب الثاني والثالث ان لا نسلم عدم صدق
قوله ما يفيد الخ على الفقه المراد منه
المعرفة المذكورة لم لا يجوز ان
يكون المفيد الاحكام
الكلية والمفاد الاحكام الجزئية
او لم لا يجوز ان يكتفي بالتغاير الاعتباري في
الافادة

قوله لا يقال هذا الكلام كلام على السند وانما
يقال ذلك اذا اكتفى بابطال سند واحد من
السندين

مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لانكون علوما وايضا لايعتبر
لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها الحصولها فيها هذا فالظاهر ان ذات
التصديقات مع كونها حاصلة في النفوس من غير اعتبار ملاحظة حصولها
فيها مفيدة وباعتبار ملاحظة حصولها فيها مفادة وقاله افادة الاعتبار
الاول لاعتبار الثاني فان حصولها في النفوس سبب لملاحظته اذ لو لم
يحصل لم يلاحظ كما ان علم زيد وقيامه به يفيده صفة كمال ويكون سببا
لكونه متصفا بصفة الكمال فافهم وما نقل عنه من ان معرفة الاحكام من حيث
كونها فقها مفيدة ومن حيث كونها مفادة ففيه ما فيه فتأمل وقد نقل المولى
المحشي في الجواب عن بطلان التعريف ان الاحسن ان يجعل المفيد
معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ومعنى الافادة ح استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وقد اجاب عنه بعض الفضلاء بان مقتضى
تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وليس كذلك
بل مع المبادي والموضوعات ففي التعريفات ارتكاب مسامحة بان
جعل التعريف بما هو المقصود الاهم فكانه اريد بتعريف الفقه في المشهور
انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل
الشارح الفاضل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة
وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام اي يشتمل عليها الا انه من المحققين
من جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة
مبنية على عد ما يشتد اليه حاجة العلم جزءا منه مبالغة في تلك الحاجة ولعله
الاشبه بالحق وبالاتباع احق فتبصر **قوله** وقد شاع ان يقال كتبت علم
فلان وسمعته ولا يخفى عليك ان الظاهر ان المراد من العلم ههنا هو
المعلوم فافهم **قوله** فمما يأباه الذوق السليم قيل ولذا قال الشارح في شرح
التلخيص عند قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان العلم
عبارة عن نفس الاصول والقواعد **قال المولى الخيالي** لكن يرد على
اول الاجوبة الخ فان المقلد الغير المجتهد ان طالع المسائل ووقف
على الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيلزم ان
يكون فقيها قيل انما يرد ذلك لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت

انه منع

انه منع مع السند الاخص ان لهذا المنع سندا آخر فهذا الايراد ايراد على السند
الاخص وهو غير مسموع اقول ان اراد بالسند الآخر ان يكون المراد من الفقه
المعرف هو الملكة فقد عرفت انه لا احتمال لها عند المحشي الفاضل وان
اراد به كون المراد من الاحكام الجزئية او كفاية التغاير الاعتباري في الافادة
فكل منهما ليس سندا لهذا المنع بل كل منهما سند لمنع آخر بعد تسليم
كون الفقه المعرف نفس معرفة الاحكام وقيل ايضا ان الفقه على تقدير
الجواب الاول هي المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية ومن طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها لتحصيل تلك
المسائل لا يكون الا مجتهدا واما المقلد فلا يحصل له الا المعرفة المفادة بلا
دليل فلا يلزم فقاهته وانما يلزم ذلك لو حصل له المعرفة عن دليل هذا وفيه
انه لا مانع من ان يعرف المقلد الاحكام عن ادلة التفصيلية بالاستدلال
فان ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد من يكون عالما قد تمكن من العلم بالاحكام
عن ادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا على ما صرح به القاضي عضد
الملة والدين في شرح المختصر ونوره السيد السند قدس سره بقوله لان
الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها هذا وقد ظهر من ذلك ان المراد
بالمقلد عندهم ليس هو العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد فقوله واما
المقلد فلا يحصل له الا المعرفة المفادة بلا دليل ممنوع **قوله** وتحصيل اليقين
عن الامارات انما هو من شان المجتهد لانعقاد الاجماع على انه يجب
العمل عليه بما يقتضي ظنه فاذا حصل له من نظره في امارة ظن بحكم جزم بوجوب
عمله بمقتضاه بناء على انعقاد الاجماع على ذلك واما المقلد فظنه لا يفضي
الى علم ان لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه بظنه بل انعقد على خلافه والحاصل
ان الواردنا بالمعرفة غير اليقين وبالادلة القطعية او ما هو اعم منها لوردا
الاشكال ان لا فرق بين المجتهد والمقلد المراد في هذا المقام في العلم بالاحكام
عن ادلة التفصيلية القطعية بالاستدلال لكنا نريد بالمعرفة اليقين
وبالادلة الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بالاحكام للمجتهد دون
المقلد فيخرج علمه عن الحد فلا يلزم فقاهته ولذلك مزيد تفصيل في حواشي
شرح المختصر للسيد السند قدس سره **قوله** وهذا التوجيه لا ينافي في الجواب

قوله على انه يجب العمل عليه الخ اي يجب على المجتهد ظنه الحاصل من الامارة الشرعية لان الشارع جعل ظنه علامة للحكم ومناطا كما جعل الفاظ العقود علامة عليها ومناطا لثبوتها

الاول ان يصير المعنى ح الفقه هي المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام
عن ادلة الظنية وهو فاسد لانه لا يريب عاقل في ان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا تفيد اليقين بالحكام عن الامارات وان كان المطالع مجتهدا
وقد تقرر ذلك بانه لو ادى رأى المطالع المجتهد في الزمان الثاني الى خلاف
ما ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسألة التي ادى الى ما ادى اليه رأيه بمطالعتها
مع دليلها لا يفيد له وجواب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن اماراته ما دام ذلك التصديق
باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلاف فلا يبقى ذلك التصديق كذا قيل ولك
ان تقول في وجه عدم تأتي هذا التوجيه في الجواب الاول ان كون المسائل
المدللة مفيدة لليقين عن الامارات معناه كونها بحيث اذا طالعها
المجتهد ووقف على ادلتها حصل له اليقين بالاحكام وذلك لا ينافي
كون تلك المسائل حاصلة للمقلد مع كون علومها يقينية حاصلة والا
ان كون تحصيل هذه العلوم من شان المجتهد لا ينافي حصول معلوماتها
للمقلد فحين حصلت تلك المعلومات له يلزم فقاهته فلا يندفع الايراد
بهذا التوجيه على الجواب الاول فتدبر قوله وفيه ما فيه يعرف بالتامل وجهه
ان مطالعة المسائل لا تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية
اولا بل المفيد له هو التصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا
فاليقين باق واذا زال زال اليقين كذا قيل ولك ان تقول في وجهه
على قياس ما سبق في وجه عدم تأتي التوجيه المذكور في الجواب الاول
ان كون المسائل يقينية باعتبار علومها وقد عرفت انه يجوز للمقلد ان
يحصل المسائل التي علومها يقينية حاصلة من الامارات وكون تحصيل
العلوم من شان المجتهد لا ينافي حصول معلوماتها للمقلد فحين كون الفقه
عبارة عن المسائل اليقينية لا يندفع لزوم فقاهة المقلد ايضا فلا يسلم
التعريف عن الانتقاض منعا بخلاف ما اذا كان عبارة عن التصديقات
اليقينية الحاصلة من الامارات فانها لا يتجاوز المجتهد الى المقلد وتحقيقه
ان العلوم من الكيفيات النفسانية فتتشخص بالاذهان القائمة
هي بها بخلاف المعلومات فانها لا تتشخص بالاذهان القائمة هي بها الا نرى انه

امارات

لو تصور

لو تصور زيد وعمرو مفهوم الانسان فمتصور احدهما هو متصور الآخر
بعينه واما تصورهما فليس كذلك على ما لا يخفى وللقائل ان يجيب عن
طرف القائل باعتبار قيد الحيثية اى المسائل اليقينية الحاصلة من الامارات
من حيث كونها يقينية حاصلة منها فتدبر قوله قال المولى الخيالي فان الحاصل
من دليل من حيث هو دليل الخ حيثية كون الدليل دليلا كونه محل النظر
والترتيب فالحاصل من الدليل من حيث انه متعلق بالترتيب لا يكون الا
استدلاليا واما الحاصل منه بالحدس فانه وان كان يصدق عليه انه حاصل
بالدليل الا انه لم يكن بهذه الحيثية والمتبادر من الحصول من الدليل هو الحصول
بالحيثية المذكورة وكان الحمل على المتبادر واجبا في التعريفات عند عدم القرينة
المانعة خرج منه فخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام فانه وان كان
مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم اكتساب فلا
يسمى فقها عرفا لان الفقه موضوع للعلم الحاصل بالاستنباط واما
علم الله تعالى بالاحكام فليس مستندا الى الادلة على الاحكام الثابتة
بها وحيث كان علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليها في انفسها وجب
استناده اليها مدفوع بان الادلة امارات لا علل حقيقة وايضا العلم
بالمعلوم لا يجب ان يكون مستفادا من العلة لجواز حصوله من شيء آخر
فلا يكون علمه تعالى من الادلة لا بطريق الحدس ولا بطريق الاستدلال
فخرج بقوله عن ادلتها ولم يحتج في اخراجه الى اعتبار قيد الحيثية وكذلك خرج
به ما علم من الاحكام ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والزكوة والصوم
فانه ليس جزءا من الفقه على ما ذهب اليه السيد السند قدس سره وفيه
بحث نجده في حواشي الحواشي الشريفية على شرح المختصر وقيل علم الله
تعالى ليس بداخل فان المراد بالعلم هو الحادث ولك ان تقول انه غير
داخل في التعريف الذي ذكره الشارح لان لفظ المعرفة لا يطلق على علم
الله تعالى فافهم وخرج بقوله التفصيلية ما يقال في علم الخلاف من ثبوت
الوجه بالمقتضي وانتفاعه بالنافي على ما قاله التفتازاني وذلك كما يقال
هذا الحكم ثابت بالمقتضي وهذا اجمال تفصيله بهذه الآية وبهذا الحديث
وقد اشار السيد السند قدس سره الى ضعفه في حواشي شرح المختصر

قطب الدين الشيرازي

سيد الكوفي

بقول ان قلنا بافادته علما وقال قدس سره في الهوامش والحق انه ليس بدليل
اصلا ولا يفيد شيئا حتى يتعين المقتضي والنافي فذلك هو الدليل
قوله يقال تجشم في الامر الخ ومنه قولهم شر الاخوان من يتجشم له قوله
لقدرتهم على النص بالايحاء اي لقدرتهم على ان ينص على الامر لهم بان
اوحي اليهم وذلك بان يتوجهوا الى جناب القدس فيما اشتبه عليهم
فيكشف لهم قوله وهل يجب اولا فيه وجهان قال بعضهم يجب عند
الحاجة وقال بعضهم لا يجب قوله تعريف الاحكام للاستغراق قيل
انه لا يكون ح تعريف الفقه المستفاد من تعريف الفقه جامعا لثبوت
لا ادري ممن هو فقيه بالاجماع فانه نقل ان مالكا رحمه الله سئل
عن اربعين مسالة فقال في ست وثلثين منها لا ادري ودفعه
الشيخ ابن حاجب في المختصر بان المراد بالعلم بالجميع وهو التهيؤ له
وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيقدر على
الحكم وعدم العلم في الحالة الحاضرة لا ينافيه الجواز ان يكون ذلك
لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا
قوله فيكون المعنى الفقه معرفة جميع الاحكام الخ وليس علم الرسول
بجميع الاحكام باستدلالي بل بعضه حدسي فلا يصدق التعريف
على علم الرسول قوله قد تروجه التدبر ان الجواب الثاني لا يصلح في
تعريف اصول الفقه وتعريف الكلام اما في الاول فلان احكام كلية
لا جزئية فيها واما الثاني فلان العقائد الاسلامية مشخصة لان
موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد الى غير ذلك فلا يتصور
في واحد منها ان يقال هو معرفة الاحكام الكلية المفيدة للاحكام الجزئية
اما الجواب بالنسبة الى الاول فيظهر بادني تامل واما بالنسبة الى الثاني
فقد قيل انه يمكن ان يكون مسائل الكلام ايضا قواعد كلية مثل واجب
الموجود او مبدا العالم واحد عالم قدير فيكون العلم بهذه القواعد الكلية
مفيدا للعلم بالعقائد الجزئية مثل ان الله تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم واحد
الى غير ذلك واما قولنا محمد نبي فيؤول بان واجب الوجود ارسله بالحق
وصدقه بالمعجزات وكون موضوع المسالة كليا منحصرا في فرد لا يقتضي

قوله وهو ان يكون الخ تفسير للتهيؤ وبعلم منه ان المراد منه هو التهيؤ القريب المختص بالجزئيات وهو حصول ما يكفي في استعلام الجميع من الاسباب والشروط لا بد ما يقال ان التهيؤ القريب اطلاق العلم على التهيؤ مجاز لا يفهم الا بقرينة ولا قرينة ههنا فلا يجوز ارادته في التعريف لانا نقول اطلاق العلم على ... عرفا فاذا قيل فلان يعلم علم كذا يفهم منه عرفا الاقتدار عليه او كتاب كذا لم يلزم ... بان يرجع اليه فيستخرجها في استعلام ... عنده على التفصيل لا ان ... حاضرة

تخصيصها

تخصيصها بهذا قيل والحق ان ذلك تكلف وقد حكم المحقق الدواني في تعليقة
على حواشي شرح المختصر ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية
واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه
كلي فتكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد
فيما نحن فيه اذ يلزم ح ان لا يتحقق عقائد جزئية تستفاد منها هذا فليتامل
قال الشارح المحقق لان عنوان مباحثه الخ اي كان عنوان مباحثه في
كتب القدماء قولهم الكلام في كذا فيكون من قبيل نقل الاسم المشترك
بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل
عن جميعها مرة واحدة فافهم وقوله ولان مسالة الكلام الخ ينبغي
ان ثالث التسمية من قبيل تسمية الكل باسم اشهر اجزائه فيكون
مجازا مرسلا والمسمى به هو علم الكلام الا انه اكتفي بالمضاف اليه
كما في شهر رمضان ويقال ايضا ان المسمى به هو الكلام لانه لما كان موضوعا
لبعض مسائله سمي به تسمية الكل باسم الجزء ايضا فان الجزء جزء
وقوله ولانه يورث قدرة على الكلام يعني انه من تسمية السبب باسم
المسبب لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم قال المولى
الخيالي فيئول الى كونه مورثا للقدرة يعني لا يكون وجها آخر في المال قيل
ان جعل مال الوجهين واحدا توهم فان مال الوجه الذي ذكره الشارح
هو تسمية السبب باسم المسبب ومال الوجه الآخر تسمية
الشيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب ذلك الشيء وتوضيحه
ان نسبة الكلام الى العلوم الاسلامية كنسبة المنطق الى الفلسفة
فانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم
نافع في علومنا سميناه كلاما على ما حققه السيد السند في شرح
المواقف فسمي بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع
الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكانه نبه
على ذلك بان يوقع المخالفة اللفظية بين الاسمين هذا واجيب عنه
بانه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للفلا
سفة قدرة على النطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قدرة على الكلام

وجه الفهم ان الاشهر ان يكون تسمية البعض كلا بانه تسمية الاجزاء باسم الكل نسبيا على ان كل جزء نسق نسخة الى جزء اليه بمنزلة الكل على ما افاده بعض الفضلاء فتدبر

في علومنا فمثال الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجها موجها للتسمية باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام والى هذا اشار بقوله ان لو لم يعتبر ابراز القدرة على الكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه موجه اذا الاشتراك في انهما نافعان او في استمداد العلوم ليس مختصا بالكلام بل ذلك الاشتراك اقوا في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الحذقة و الاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فهما بهذه الجهة فتامل قال الشارح المحقق فاطلق عليه هذا الاسم اطلاق اسم السبب على المسبب فان الكلام سبب لتعليم العلم وتعلمه فكان سببا للعلم في الجملة وكذا الوجه الخامس والسادس من قبيل تسمية المسبب باسم السبب كي يظهر بالتامل والوجه السابع من قبيل تسمية الشيء باسم جنسه والوجه الثامن من قبيل تسمية الشيء باسم المسمى به فافهم وقد زاد بعض الفضلاء اوجها غير ذلك الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بطابقتها الكلام الله تعالى الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه من مقابلة المتصفة التي مدارها على السكوت فسمي بما يقابل السكوت الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدا كلام الاختصاص في افادة الاختصاص بالمبدا فتفطن قوله وهو محل بحث اي الاطلاق على غيره ثانيا محل بحث اذ لم يسم على غير علم التوحيد بالكلام وانت خبير بان ذلك الاقتضاء ممنوع اذ قيد الاولية لبيان ان هذا العلم استحق بهذا الاسم اولا لكونه اول ما يجب له لا للاحتراز عن الاطلاق ثانيا حتى يقتضي الاطلاق على غيره من المعلوم لا لان له مدخلا في وجه التسمية فافهم قال المولى الخيالي ولو لم يقيد الى آخره يعني اما اذا قيد فيكون كل من الامرين في موقعه لان المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم به ولما كان هذا غير مانع من ان يطلق على غيره ثانيا لكونه ثاني ما يجب ان يعلم ويتعلم به اشار الى وجه عدم اطلاقه ثانيا بقوله ثم خص به الخ هذا وقد عرفت انه لا يضيع لكل

قوله في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرئاسة ونفع المنطق باعتبار الحرفة والآلية قوله او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد باعتبار المبادي والمنطق يستمد باعتبار ما يعرضها وجه التعلق الاشارة الى فائدة قوله فتامل

المولى عصام الدين

وجه الفهم انه وان لم يكن له دخل في اصل التسمية الا انه دخل في التسمية اولا وابتداء فافهم

من الامرين

من الامرين على تقدير عدم التقييد ايضا فتامل قوله وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص اقول في افادته لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ايضا نظر وانما يفيده لو كان قيد الاولية معتبر المدخلية في وجه التسمية حتى يقال لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يحقق للتمييز وقد عرفت انه انما اعتبر لبيان ترجيح هذا العلم في تلك التسمية على غيره من العلوم فيكون قوله فاطلق هذا الاسم عليه لذلك متفرعا على مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام مشترك بينه وبين سائر العلوم فلا يلزم ان يضيع ذكر وجه التخصيص على تقدير عدم التقييد ولا يلزم ايضا ضياع قيد الاول في الاول لما عرفت من انه لبيان الترجيح فتبصر قوله فالاولى ان يقال الخ ولما كان لقائل ان يقول يجوز ان يكون هذا تعليلا لضياع ذكر وجه التخصيص فقط واما علة ضياع قيد الاول في الاول فلم يتعرض لها لظهورها قال فالاولى دون ان يقول فالواجب قوله فلا حاجة الى قيد الاول قد عرفت ما فيه قوله ففيه ما فيه فان الدليل لا يطابق المدعى حينئذ فان انعدام الشركة لا يستلزم بهذا التفسير وانما يستلزم ضياع ذكر وجه التخصيص على ما قال ولعل قوله فتامل اشارة الى انه يمكن ان يتكلف ويقال ان انعدام الشركة لما استلزم الضياع المذكور وبطلان الضياع المذكور يستلزم بطلان عدم التقييد فيلزم التقييد فكان انعدام الشركة يستلزم التقييد فيكون المعنى انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير باعتبار استلزامه ضياع ذكر وجه التخصيص فافهم قيل ان هذه الحاشية اعني قوله تعليل للفعل الذي في حرف التفسير منوطة بقوله ولو لم يقيده الخ اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا ان لو لم يقيده الخ والمحشي لما جعلها منوطة بقوله ان لا شركة الخ وفسرها بقوله اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا ان لا شركة الخ وقع فيما وقع ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد فليتامل قوله وفيه انه لو كان كذلك الخ يمكن ان يقال على مذاق المولى الخيالي انه لما ذكر الوجه المصحح لتسمية غير هذا العلم بالكلام ايضا في ضمن وجه تسميته به وذلك الوجه المصحح هو كونه مما يعلم ويتعلم من العلوم بخلاف سائر الوجوه تعرض لوجه التخصيص في بيان هذا الوجه دون باقي الوجوه فتدبر قال الشارح

بالكلام فانه مذكور في ضمن كون الكلام اول ما يجب ان يعلم ويتعلم

المحقق ولانه انما يتحقق اي غالب فلا يرد ما قيل امتناع تحصيله بالتأمل
ومطالعة الكتب غير ظاهر وقيل في دفعه ان المراد انما يتحقق نظرا الى ابتداء
امره على ما اشتهر من ان علم الكلام في ابتداء امره انما تحقق بالمباحثة
وارادة الكلام وفيه ان المناسب حينئذ صيغة الماضي فافهم قال المولى
الخيالي من غير خلط الفلسفيات وذلك بقرينة التقابل قال المولى الخيالي
والتسمية بالكلام لما وقعت منهم الخ اي وانشاء التسمية فلا يرد ما
قيل ان التسمية وقعت من المتأخرين ايضا ولا يحتاج الى الجواب عنه بانه
اراد ان التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم لان المتأخرين تبعوا القدما
في التسمية بالكلام واطلاق الكلام عليه فافهم قال الشارح المحقق لما
ورد به ظاهر السنة اراد بالسنة الطريقة المحمدية التي تشمل الكتاب
والسنة فلا يرد ما قيل من ان تخصيص ظاهر السنة بالذكر دون ظاهر
الكتاب غير ظاهر ولا حاجة الى الاعتذار عنه بانه خص التعرض بالسنة
وجماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم توطئة لتسمية اهل الحق باهل
السنة والجماعة نعم عبر عن الشريعة التي ملة لهما بالسنة توطئة لذلك
فتبصر وقوله اعتزال اي تنحى جانبا وكذا تعزل والاستعمال العربي اعتزل
مجلس الحسن فذكر عن ينبئ عن عدم المنى فقط على استعمال العرب
كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وكيفية اعتزاله على ما قرره السيد السند
قدس سره انه دخل على الحسن رجل الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر
ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم
لنا ان نعتقده فتفكر الحسن وقبل ان يجيب هو قال واصل بن عطاء لا
اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر واثبت المنزلة بين المنزلتين واصر
على ذلك فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه الى سارية من سواري
مسجد البصرة واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلا
ان المؤمن من اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا و
ليس كافرا ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود اعمال الخير فاذا مات
بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا الفريقان فريق في الجنة وفريق في

التعبير

التعبير لكن يخفف عنه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال
الحسن اعتزل عنا واصل فسمي هو واصحابه بالمعتزلة وقيل انه لما قال
واصل ما قال قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب
الحسن فسموا بالمعتزلة وقيل ان قتادة لما جلس الحسن وقع بينه
وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو وترك قتادة واجتمع مع بعض اصحاب
الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة
فسموا بذلك قال المولى الخيالي اي الواسطة بين الايمان والكفر
يؤيده ما حكي ان عمرو بن عبيد لما قال ان بين الكفر والايمان منزلة قالت
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع ذلك سفيان
الثوري فلا يكون تلك الواسطة التي اثبتوها هي الواسطة بين الجنة
والنار لا يقال ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي قولهم
بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او
الفاسق لكن يدخلها اولا حتى يحكم الله بما شاء لانا نقول مقصود
المحشي بقوله لان الفاسق الخ هو الاستدلال على ان ما اثبتوه لمرتكب
الكبيرة ليست هي الواسطة بين الجنة والنار والا لم يصح قولهم
بخلود الفاسق في النار لا على انه لا يمكن لهم بالواسطة بين الجنة والنار
كيف ومنهم من اثبت الاعراف كما سيجيء فافهم وقال ايضا وقال
بعض السلف قيل هم حذيفة وابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى
عنهم والظاهر ان الواو للحال والمقصود منه تاييد كون مرادهم بالمنزلة هي
الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار وحاصله ان من السلف
من يثبت الواسطة بين الجنة والنار حيث يثبتون الاعراف فلا وجه
لتخصيص المعتزلة بهذا الاثبات حينئذ وقيل انه لا مدخل له فيما نحن فيه وانما
انجر الكلام اليه فذكره استطرادا هذا وانت تعلم انه مع امكان ان
يكون له مدخل فيما نحن فيه لا يصار الى الحمل على الاستطراد وقيل ايضا
يحتمل ان يكون ردا على المعتزلة في ذهابهم الى دخول الفاسق في النار
بانهم كيف ينفون الواسطة بين الجنة والنار ويقولون بخلود الفساق

وقيل السلف من زمان ابي حنيفة رحمه الله الى محمد بن الحسن والخلف من زمان محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الى حافظ الدين البخاري

في النار مع وجود الاعراف التي اهلها من استوى حسناته مع سيئاته من
الفساق وفيه انّ وجود الاعراف لا ينافي قولهم بخلود الفساق في النار
ان هي لبست دار الخلد على ما قال صاحب التفسير من انه على الاعراف
رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله
فيهم بما شاء على ان منهم من ذهب وهو الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه
لا يتساوى الثواب والعقاب والاثم قطعا فلا يكون ثمة ثواب ولا
عقاب وانه محال على ما في المواقف على انّ الزمخشري مع تصلبه في مذهب
والقول بخلود الفساق في النار يثبت الاعراف لرجال من المسلمين
لقصور اعمالهم يحبسون بين الجنة والنار الى ان ياذن الله لهم في دخول الجنة
فلا شك انه يجعل اهلها غير الفساق فالحاصل انّ ثبوت الاعراف
لا ينافي قولهم بخلود الفساق في النار حتى يكون ردا عليهم نعم ربما يشعر
قوله لكن مآلهم الى الجنة بكونه مسوقا للرد عليهم فانه ربما يمكن ان يكون قوله
لكن الخ جوابا عن طرفهم بانّ ثبوت الاعراف لا ينافي خلود الفساق في النار
لانها ليست دار الخلد فتامل وقوله وقيل اهلها اطفال المشركين المذكور
استطرادا وكذا قوله وقيل الذين ماتوا زمن فترة من الرسل اي زمانا لم
يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يصل الدعوة اليهم وهم معذورون لعدم
اطلاعهم على المامورية والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك
الواجبات فانهم يقولون بكفاية العقل في معرفة حسن الاشياء
وقبحها لكن يرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال
ايضا قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر لانه الفرد الكامل
فكانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر بل هو منافق اي
كافر غير مجاهر فلا يلزم من سلب احد قسمي الكفر عنه سلب الآخر
حتى يلزم اثبات المنزلة بين الايمان وبين الكفر بطريق الجهر وهي الكفر
النفاقي فانّ المنافق كافر غير مجاهر عنده على ما فهم من شرح المواقف
لا يقال يجوز ان يكون مراد المعتزلة من المنزلة ما قاله الحسن لانه يقال
انه مناف لدليلهم الآتي من الشارح حيث قال احتجت المعتزلة على
مذهبهم بوجهين الاول انّ الامة بعد اتفاقهم على انّ مرتكب الكبيرة

فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج
او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا بالمختلف
فيه وقولنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق هذا فظهر ان
مذهبهم غير مذهب الحسن فالاعتزال عن مذهبه فقيل انه يمكن حمل
قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان
الكامل فلا منزلة بين المنزلتين عنده وأورد عليه انه مخالف لما نقل عنه
في الاستدلال على مذهبه من انّ قيام الشخص على المعصية المفضية
الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم فانّ من اعتقد من العقلاء انّ في هذه الحجرة افعى لا يدخل
فيه فاذا ادخل علم انه كان لا يعتقده فانّ هذا الدليل يدل على انه يقول انه
منافق في التصديق ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر هذا فتامل قال الشارح
المحقق لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قيل ووجوب
العوض واللطف ايضا الثواب عندهم هو المنفعة الدائمة التي ليته عن
الشوائب المقرونة بالتعظيم والعقاب هو المضرة الدائمة الخالية عن
مقرونة بالاستحقاق على ما في شرح الطوالع واللطف كل ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة
والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي
وصلت اليها وقال توغلوا يقال اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ
وابعد كتوغل على ما في القاموس والتشبث التعلق والمراد تنبيههم
بان بال الفلاسفة دناءة رتبتهم وسفالتها حيث بنوا امرهم على ما ليس
من الاحكام والاتقان في شيء وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ
وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال الخ يريد كمال الشيوع والآفالشيوع
لم ينته بعده والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى
الاشعري رضي الله تعالى عنه والجبائي منسوب الى جبي بالضم والقصر
وتشديد الباء وفتحها كورة بخوزستان منها ابو علي وابنه ابو هاشم
كذا في القاموس وقيل انه مخفف موضع يقرب كازرون وقوله والثالث
صغيرا قابله بالمطيع والعاصي لانه ليس بمطيع اي منقاد للامر ولا عاص لانه

ويسمى فاسقا ليس بمؤمن ولا كافر قال صاحب
الكشاف وكونه بين بين ان حكمه حكم المؤمن في انه
يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في
مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة
منه واعتقاد عداوته وان لا تقبل له شهادة

ليس بمامور به وقوله يثاب بالجنة اى فيها والا فالجنة ليست ثوابا ولا تستلزم
ماله كما سيجئ قال المولى الخيالي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم
اى لا واسطة بينهما يخلد فيها اهلها مثلهما والا فلا مانع منه ان تثبتوا الواسطة
بينهما كما قرر وقال ايضا ينافي كونهما الخ فان مفاد الاضافة ان يتحقق الثواب
والعقاب فيهما وحاصله ان قوله لا يثاب ولا يعاقب باطل والا يلزم ان
لا يكون الجنة دار ثواب والنار دار عقاب واللازم باطل وقال ايضا
معنى كونهما الخ اى لا نسلم الملازمة لم لا يجوز ان يكون معنى كونهما الخ
ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فيهما
فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب ومستحقيهما لا بالنسبة الى كل من
يدخل قيل وحاصل حمل الاستغراق على العرفي لا الحقيقي فلا يرد ما يقال ان
المقدمة الممنوعة كونهما داري ثواب وعقاب بمعنى ان كل من يدخلهما يثاب
ويعاقب اولا والتسليم ليس لهذه المقدمة هذا فليتامل فيه ولو قال
ولو سلم ذلك فالذي نفوه من الصغير كونه مثابا بالاستحقاق كما هو
مذهبهم واما كونه مثابا بالتفضل والتكرم فلا مانع منه والحاصل ان كل من يدخل
النار فهو يعاقب بالاستحقاق واما بعضهم فبالتفضل وان كل من
يدخل الجنة يثاب اما بعضهم فبالاستحقاق لكان اظهر واولى كما لا يخفى
هذا فتدبر وقال ايضا وقد نقض المعتزلة الخ تاييد الما ذكره في حين التسليم
وقال ايضا فالمراد بقوله الخ اي اذا كان اطفال المشركين يدخلون الجنة فالمراد
بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا مستحقا للثواب والا فدخول بدون
الثواب يتحقق عندهم في الصغار وقال ايضا كما يدل عليه السابق
فان الكلام في انهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وذلك
الوجوب متفرع على الاصلحية والاستحقاق وقال ايضا ونسب الدخول
الى نفسه اشارة الى انه يجب على الله ادخاله فكانه يدخل باختياره لاستحقاقها
وقال ايضا وقس عليه فدخلت النار يعني ان معناه دخلت النار
مستحقا لها لكون الكلام فيه وتفرقه على الكفر والعصيان ونسبة الدخول
الى نفسه يقال لو كان المعنى دخلت النار مستحقا لها يلزم ان يكون د
دخول الناس في النار مطلقا شاملا للدخول بالاستحقاق وبلا استحقاق

ويكون

وبه اشار الاشارة الى عدم اندفاع الايراد بما ذكره هذا القائل فافهم

وذلك لانه قد اجمعت على ان دخول النار جزاء الكفر والمعصية فلا جرم يعاقب من دخلها

وبه الامر بالتدبر ههنا مخالف لما نص عليه الغير بنقض ان الثواب بلا ثواب ان الجنة بل قيل التصغير
وذلك ان فالتنبيه بقرينة بالاكرام والتعظيم والعبد
الاخير ينتقض عندهم في حق الصغير فافهم

ويكون قوله مستحقا للاحتراز عن الدخول بلا استحقاق وليس للناس دخول
في النار بلا استحقاق ويجاب عنه بان القيد الاحترازي انما يقتضي كون
المحتمل الآخر محتملا عند العقل لا وقوعه والفاسد فيه لا في كونه محتملا عند العقل
على انه ذهب بعض المعتزلة الى ان اطفال المشركين في النار مع ابائهم فافهم
وقال ايضا ذهب معتزلة بصرة الخ لما قيل ان الاشعري قد اطال المناقشة
على نفسه في الزام الجبائي ان يمكن الزامه بان يقول ان الاصلح بحال العبد ان
ان لا يخلق او يسلب عنه العقل اولا يقع عنه معصية وان يكون في غاية
العلم فوجد ذلك يوجب بهذه اشار الى دفعه بذلك وحاصله ان مقصود
الاشعري الزامه على مذهبه الذي هو ما ذهب اليه معتزلة بصره وهو لا يتم
الا في مادة الصغير والعاصي وذكر للمطيع لتوسيع الدائرة وارخاء العنان
وقال بعض الفضلاء قد اراد الله تعالى ظهور الحق وما عليه اهل السنة و
والجماعة عليه والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي كيف وله ان يقول الا
صلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظه اصلح آخر فوقه بالنسبة الى
شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة الكفر ابويه واخيه لكمال
الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت
اصلح آخر له ولعله كان في نسله صلحاء فكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية
الاصلح الاكبر لكثير فات الاصلح وتعقب بانه غير تام على مذهبه ايضا
ان هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح
في حقه لاجل اصلح آخر بالنسبة الى شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله
عنه وانما يتم ذلك لو تم على مذهب معتزلة بغداد وبعضهم دفعه بان الجبائي
لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه
ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والاقدار على الاصلح له كاعطاء العقل و
القدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي وانت خبير بانه
ايضا انما يتم على مذهب من لم يعتبر جانب علم الله تعالى في الانفع
وزعم ما زعم كما سيجئ وقد اشار المحشي الى رد هذا الدفع بان الجبائي
اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ان وجوب اللطف على الله تعالى
امر آخر سوى وجوب الاصلح عندهم الا ترى ان صاحب المواقف جعل

المولى عصام الدين

عبد الحكيم السيالكوتي

قوله لو تم استوقف به انه لا يتم على مذهبهم ايضا فتفطن

اللطف اولا والاصلح رابعا من الامور التي اوجبوها على الله تعالى فنا قل **وقال ايضا**
وقالوا تركه بخل وسفه نقل عنه لانه ان علم الله تعالى بما هو انفع للعبد في دينه وتركه
يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما جدا وانت خبير بانه على
هذا المناسب ان يقول تركه بخل وجهل فتدبر **قوله** ترك الواجب فيمن مات
صغيرا الا فيمن مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب
وتكليفه به وقد حصل فيمن مات عاصيا والكفر انما حصل له بارادته وقدرته على
ما قالوا الا انه يلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا العدم تعريضه للثواب وعدم
تكليفه لا يقال يرد عليهم من مات كافرا لم يصل اليه دعوة نبي فانه قد ترك في
حقه ما هو الواجب عليه لانه يقال تعريض الثواب لا يتوقف على ارسال
الرسل عندهم فان العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء
وقبحها عندهم وبعثة الانبياء لطف منه تعالى نعم يرد عليهم من مات مجنونا
فافهم **قوله** فيه اشارة الى ان ما ذكره في بيان مذهب معتزلة بغداد من وجوب ب
الاصلح في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة الازلية وتدبير نظام العالم سواء
كان انفع للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا معا او لا يكون انفع في شيء
منهما هو ما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وهو مخالف لما حققه
الدواني في شرحه للعقائد العضدية حيث قال ولا يخفى ان المراد هم بالاصلح
بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلا سفة
في نظام العالم واعترض على معتزلة بصرة وبغداد معا بان الاصلح بحال الكافر
الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه
عقله بعد بلوغه ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب
خلوده في النار وانت خبير بان ورود هذه السؤال على معتزلة بغداد مبني
عن كون مرادهم من الاصلح في الدين والدنيا معا هو الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل وانما الفرق بين ما ذهب اليه معتزلة بصرة وما ذهب
اليه معتزلة بغداد ان الفرق الاولى خصوا الاصلح بالاصلح في الدين فقط و
والفرقة الثانية عمموه فقول الفاضل المحشي ولا يرد عليهم شيء لا يخلو عن شيء
فتفطن **قال المولى الخيالي** وهم الاشاعرة اي هو ابو الحسن الاشعري
ومتابعوه وهو ابو الحسن علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن

عبد الله

عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن
مذهبه الى طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والجماعة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين وتبعه من تبعه فتسموا بذلك اولا فلا يرد
تسمية الماتريدية ايضا بذلك لانه بعد تسميتهم ولك ان
تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من سعى في ابطال مذهب
المعتزلة واحياء ما وردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض
المسائل ان بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لا يخرج تلميذه الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني بذلك عن متابعته هذا وابو منصور الماتريدي
هو محمد بن محمد بن محمود تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابو بكر الجرجاني تلميذ
محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة رحمهم الله مات
بسمرقند ثلاث وثلثين وثلاثمائة مات **وقال ايضا** وغيرهما كمسئلة
الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلال كما هو شان اهل الهدى
من ذوي الالباب والله اعلم بالصواب **قال الشارح المحقق** ثم لما نقلت
الفلسفة الخ الفلسفة في اللغة اليونانية هو التشبه بحضرة الواجب
الوجود في العلم والعمل ثم سميت حكمة على ما قيل وقد ذكرت من نقلها
وكيفية نقلها في الحواشي الداودية في المنطق والخوض الدخول في الباطل
واللهو على ما فسره الزمخشري في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا **وقوله**
وما نقل عن السلف كقول ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز الصلوة خلف
المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة وقوله ايضا من طلب الدين بالخصومات
فقد تزندق وكقول الامام مالك رحمه الله لا يجوز شهادة اهل البدع والا
هواء قال بعض اصحابه اراد باهل الاهواء اهل الكلام على اي مذهب كانوا
وكقول الشافعي رحمه الله لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الاهواء
لفروا منه فرارهم من الاسد وكقوله ايضا لان يلقى الله تعالى عبد بكل ذنب
ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام ومن كلامه ايضا اذا سمعت
الرجل يقول الاسم هو المسمى او غيره فاشهد انه من اهل الكلام ولا دين له

الى غير ذلك وقد اشبع الكلام في ذلك المولى الشهير بطاشكبري زاده
في موضوعات العلوم **وقوله** فانما هو للمتعصب الخ خبر لما الموصلة
قيل قصر المنع عن الكلام على اربع طوائف الاولى من هو متعصب
يقصد به ترويج مذهبه فيجرم لذلك عن تحقيق الحق في مطلبه والثانية
من لم يرزق الفطنة وسلامة الطبع لتحصيل اليقين فنظره في مبادئه
يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتمسك بسمة العاجز و
يتدين تدين العجائز والثالثة من هو معوج الذهن مخطئ طريق اليقين
فغرضه من الاشتغال بمقاصده التمكن من ابطاله ورده والرابعة
من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة فربما يعجب بفكره
ورأيه والحق من ورائه **قال المولى الخيالي** الظاهر ان المقول مجموع ما في
الكتاب لانه لا قرينة تدل على التخصيص ولان مقول اهل السنة فقط
هو مجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع لا المجرد قوله حقائق الاشياء
ثابتة فانه مقول غيرهم ايضا فيحتاج الى التأويل الذي ذكره المحشي الفاضل
وقال بعض الفضلاء والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع
ما في الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا فسطائية ان ليس هو
مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب
المعرفة عند اهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالترقيم على الماء و
التمثال بالخيال هذا ويجاب عنه بان المراد من مجموع ما في الكتاب مجموع
المسائل التي تصلح ان تكون مقولا لقوله قال اهل الحق لا المجموع بحيث
لا يشذ عنه كلمة وقوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقولا لقولهم
لكونه حالا عن مقول القول اي قالوا ذلك حال كون ذلك القول مخالفا
للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة اي قالوا
واسباب العلم منحصرة في الثلاثة والحال ان ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم هذا وما اجيب عنها بان قوله والالهام ليس الخ بانه يجوز ان
يكون قوله عند اهل الحق للتأكيد فلا يدفع الاباء كما لا يخفى على الاذكياء و
قال ايضا قد يفتح الباء اي يجوز ان يفتح الباء في تعريف الحق للرعاية المذكورة
مع ملاحظة الحيثية فرق بين الحق والصدق لكن الباء هنا مكسورة ان يمنع

المولى عصام الدين

عن فتحها

عن فتحها قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ فكأنه ازاله توهم
كونها مفتوحة هنا لان مراده يجوز ان يفتح الباء هنا حتى يرد ما قيل منه
ان تجويز فتح الباء في هذا المقام ينبئ عن غفلة من جوزه كل الغفلة فافهم
قوله اي حينئذ المطابقة اي مطابقة الواقع للحكم في تعريف الحق كما
يشعر به قوله يتميز عن الصدق ولو كان مراده بالمطابقة مطابقة
الواقع الحكم ومطابقة الحكم للواقع لكان الانسب ان يقول حتى يتميز
احدهما عن الآخر نعم آخر الكلام يوهم ما قيل فتدبر **قوله** ان الفرق بينهما
انما هو من جهة شيوع الصدق الخ لا من جهة تغاير المفهومين اعتبارا
كما يؤذن به فتح الباء والا فالحال واما الصدق فهو الحكم المطابق للواقع
ولا يذهب عليك ان كون الفرق بينهما منحصرا في جهة شيوع الصدق
في الاقوال خاصة هو الظاهر من سوق الكلام ولا يعدل عن الظاهر ما لم يحوج
الى العدول شيء وليس هنا ما يقتضي العدول بل هنا ما يوجب اجراء
الكلام على ظاهره فلا يرد ما قيل ان بيان كون الصدق شائعا في الاقوال
خاصة دون الحق لا يستلزم كون الفرق منحصرا في جهة الشيوع فقط
بل يجوز ان يفرق بينهما بجهة تغاير المفهومين اعتبارا ايضا فعدم ملائمة
قوله واما الصدق الخ ليس بمسلم هذا على ان لنا ان نقول المراد انه لا
يلائمه مجموع القولين فتفطن **قوله** ليس بهذا الاعتبار ولو كان الباء فيما
سبق مفتوحا لكان الفرق المذكور سابقا هو الفرق المبين بقوله و
قد يفرق الخ فيكون في الكلام لغوا فافهم **قوله** واما اعتبار المطابقة الخ
جواب عما يقال لم لا يجوز ان يفتح الباء باعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما فح لا فرق بين مفهوميهما لا ذاتا ولا اعتبارا فلا ريب
في ملائمة قوله واما الصدق الخ وكذا في ملائمة قوله وقد يفرق الخ فاجاب
بانه لا قائل بهذا الاعتبار فتأمل **قوله** تأمل اشارة الى ان المراد بقوله
الاشارة في الشيوع مع الخصوص ان الاشارة ليست بمجرد الشيوع
فانه لا ينافي الشيوع في غيرها ايضا كما في الالفاظ المشتركة بل الشيوع
المخصوص بالقول فيكون الاطلاق باقيا في غيره من غير شيوع فيه ومبني
شيوعه فيه يجوز ان يكون ما سيذكر في تعريفه من انه الانباء الخ واما الحق

فقد يستفاد من السوق ان اطلاقه على كل واحد من الاربعة على السواء في
الشيوع فتدبر **قوله** ولما كان المنظور اولا في اعتبار المطابقة الخ معنى كونه
منظورا اولا في ذلك الاعتبار انه لما نسب المطابقة الى الواقع واعتبر
فاعلية صريحا في ذلك الاعتبار كان منظورا اولا بخلاف الحكم فانه وان
اعتبر فاعلية للمطابقة ايضا بناء على ان مقتضى المفاعلة النسبة بالفاعلية
والمفعولية من الطرفين الا انه لما كان ضمنا لا صريحا كان منظورا ثانيا
ولذا قيد بقوله اولا وفرع عليه الاعتبار الثاني اعلم ان الواقع ونفس
الامر عبارة عن معنى واحد ومحصله هو الشيء المعتبر في نفسه مع
قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر ومعنى كون الشيء مو [جودا]
في الواقع ونفس الامر انه موجود في حد ذاته ليس وجوده وتحققه
متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر فمثلا الملازمة بين طلوع الشمس
ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض ولم يوجد اصلا
اوفرضها او لم يفرضها قطعا وهو اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخا [رج]
موجود في الواقع ونفس الامر بغير عكس كلي ومن الذهن من وجه لامكان
اعتبار الكواذب كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في الواقع و
نفس الامر ومثل ذلك يسمى ذهنيا حقيقيا على ما حققه السيد السند
قدس سره في حواشي المطالع وتنويره ان النسبة التي دل عليها الكلام
اما بالثبوت او بالانتفاء لا بد ان تتحقق مع قطع النظر عن حصولها في الذهن
واعتبارنا اياها فتلك النسبة من هذه الحيثية هي الواقع ونفس الامر و
الحاصل ان الواقع ثابت ومتحقق قطعا فناسب ان يعتبر في تسمية
بالحق الذي هو بمعنى الثابت في اللغة ان ينسب المطابقة الى الواقع
ويعتبر فاعلية لها صريحا فتكون هذه التسمية من قبيل تسمية الشيء
بوصف ما هو منظور فيه اولا **قوله** وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء
عن الشيء الخ قال في القاموس الصدق بالكسر والفتح ضد الكذب و
قال في الكشاف الكذب الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به فيكون الصدق
هو الاخبار بالشيء على ما هو به فلا يرد ما قاله بعض المتأخرين من ان كون
الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد وهذا وكان بك وانت لا الخنا [ج]

[في الهامش: فلا بد وان يكون من ان النسب امور اعتبارية فلا يمنع ثبوتها وتحققها]

[في الهامش: **قوله** الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به اي الاعلام بالشيء كزيد مثلا على خلاف ما هو متلبس به من ثبوت القيام له او انتفائه عنه او اعلام بالشيء الذي هو النسبة على خلاف الوجه الذي هي عليه من كونها ثابتة او منتفية]

الى تصوير كون الحكم في ذلك الاعتبار منظورا اولا والواقع منظورا ثانيا
قوله باي معنى كان اي من المعاني الثلثة للحكم فافهم **قوله** محل كلام فان
الانباء صفة الحاكم المتكلم الوصفة الكلام لا صفة للحكم باي معنى كان
ولعل وجه التأمل هو انه يجوز ان يكون الانباء مبنيا للمفعول بمعنى كون
الشيء مخبرا عنه ولا جرم هو صفة الحكم على انه يمكن ان يقال انه مبني على
التسامح فان انباء المتكلم لا يستلزم كون الحكم مخبرا عنه كما افاده السيد
السند قدس سره في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او
المعنى من انه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما سيجيء تفصيله
قيل ويمكن ان يقال في وجه كونه محل كلام ان كون الانباء المذكور صفة للحكم
انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ان حينئذ يصح ان يقال كل حكم
صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه ووجه التأمل انه لا يلزم في وجه المناسبة
اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به
على ان مدلول الكلام في نفسه هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي لان
دلالة الالفاظ ليست قطعية على ما بين في محله فتبصر **قوله** بخلاف ما قيل
اي بخلاف ما قاله السيد السند قدس سره في اوائل حواشي شرح المطالع
فانه لا يفيد وجه تسمية ذلك المسمى بخصوصية الصدق فلا يكفي ما ذكره
في وجه التسمية اذا التميز يحصل بتسميته بالوضع مثلا ايضا وانما قال
اولى لان لقائل ان يقول التسمية بالصدق امر اصطلاحي وما ذكره قدس
سره يصلح وجها لاصطلاحهم وانفاقهم على ذلك وتعيين الطريق
ليس بلازم فافهم **قوله** وقد عرفت ما فيه وهو ما ذكره بقوله لكن اتصاف
الحكم الخ **قوله** ان فيه ردا وحاصل الرد ان مفهوم قولنا مطابقة الواقع
اياه كون الحكم مطابقا بالفتح ولا شك انه وصف للحكم ولما كان لقائل
ان يقول لو كان وصفا للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق في
الحقيقة فيقال حكم حق اجاب بقوله الا انه مركب الخ **قال المولى الخيالي**
لذا افاده الشارح في نظائره حيث قال في شرح التلخيص في جواب
الاعتراض على تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة
الى من هو عالم بالوضع بان الدلالة صفة المعنى والفهم ان كان مبنيا للفاعل

فهو صفة السامع وان كان مبنيا للمفعول فهو صفة المعنى واياما كان فلا
يصح حمله على الدلالة وتفسيرها به وجوابه انا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ
فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو معنى
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان
يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه
منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بالروابط مثل ان يقال اللفظ منفهم متصف
منه المعنى الاخرى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه
بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل انتهى فالمراد
بنظائره هو تعريف الدلالة وتعريف العلم وقال ايضا ولبعض الافاضل
الخ المراد منه هو السيد السند قدس سره فانه رد ما ذهب اليه الشارح
في حواشي شرح التلخيص واشبع الكلام في ذلك في حواشي شرح المطالع
وذهب الى انه من المباحث التي لا تلبس المقصود وان لا اشتباه في ان
الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم الانفهام ولا في ان ذلك الفهم والانفهام
من اللفظ انما نبهوا بالتصريح على ان الثمرة المقصودة من تلك الدلالة هي الفهم
والانفهام فكانتها هو وفيما نحن فيه ايضا لا اشتباه في ان الحقيقة صفة
الحكم بخلاف مطابقة الواقع ولا اشتباه ايضا في ان مطابقة الواقع للحكم
انما هي بسبب حالة في الحكم فكانه قيل هي حالة للحكم بسببها مطابقة الواقع
لكن الشارح حذف الحالة تسامحا تنبيها بذلك على ان الثمرة المقصودة
من تلك الحالة هي مطابقة الواقع اياه فاعرفه وقال ايضا فالمعنى هنا الخ
سواء حمل على ما ذهب اليه الشارح المحقق او على ما ذهب اليه السيد
السند قدس سره وتخصيصه بالاخير ليس له وجه ظاهر فتأمل قوله ومعلوم
ان هذا المعنى الخ يعني انه لما كان الحقيقة صفة الحكم لا ريب في ان كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع صفة له ايضا قوله والاولى وان لم يحمل الكلام
على هذه المسامحة كذا نقل عنه قوله لكن على هذا يكون المنظور الخ اي
لما كان المنظور اولا هو الحكم في اعتبار المطابقة من جانب الحكم فيفوت
المناسبة المذكورة في تسميته حقا وكونه منظورا اولا حينئذ لكونه مذكورا
اولا اي قبل الواقع وانت خبير بعدم وروده ان كان ما ذكرته لك في وجه

قوله ان كان ما ذكرته لك الخ وهو ان معنى كونه
منظورا اولا كونه منسوبا اليه المطابقة نسبة
اولية بان يكون فاعلا للمطابقة سواء ذكر قبل
الاعتقاد او بعده

كون

المولى عصام الدين

كونه منظورا اولا على ما ذكرته لك فتفطن فائدة افاد بعض الفضلاء ان المغايرة
في وصف الاعتقادي بمطابقته للواقع افادة تحققه وعدم بطلانه واما
الفائدة بمطابقة الواقع اياه فهي المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا
لان تعتبر احق مفعول يعتبر احق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في
الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففي الحق مبالغة ليست
في الصدق فهذا الفرق من جملة وجوه اختيار الحق على الصدق قال المصنف
حقائق الاشياء ثابتة قيل لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب
العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق اي ان الشيء شيء في حد ذاته مع
قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به هذا فتأمل فيه قال الشارح المحقق
حقيقة الشيء وماهيته لم يقتصر على الحقيقة بل عطف عليها الما
هية عطفا تفسيريا تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية
وعدم الفرق بينهما ولو فرق لكان الفرق بينهما اقل يدل عليه قوله وقد يقال
لكنه خلاف ما هو المشهور قال صاحب التجريد وتطلق غالبا على
الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع الاعتبار الوجود انتهى يعني
ان لفظة الماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل من الشيء لا مع اعتبار
الوجود والعدم مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان
غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود معها مثل الماهية الموجودة في الاعيان
حتى لا يسمى الذي في الذهن ذاتا وحقيقة بل يسمى ماهية فلا يقال
حقيقة الانسان الا باعتبار وجوده في زيد وعمرو ومثلا بهذا قيل من حمل
قوله وقد يقال الخ على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق
الاشياء وجعله تنبيها على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة
ضعيف لانه يتجه عليه ما ذكره بقوله فان قيل الخ ويحتاج في دفعه الى التكلف
ذكره بعنوان قوله قلنا بخلاف حمله على معنى الماهية فقد ابعد هذا القول وجه
كون هذا الحمل بعيدا محل تأمل اعلم ان المشهور ان الماهية مشتقة
من ما هو بالحاق ياء النسبة وقيل انها مأخوذة من ما هي لكان اقل اعلالا
وبعد في صحة الحاق ياء النسبة على قاعدة اهل اللغة نظر ولا يوجد له نظير
واظن انه منسوب الى لفظ ما واصله مائية فقلبت الهمزة هاء كما يقال

جهات في اباك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية
ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية هذا ويرد عليه ان كون النسبة الى
ماهية يقتضي كون النسبة الى دنيا دنيائية او دنياهية لا دنياوية فتدبر
قال المولى الخيالي لا يقال هذا صادق الخ حاصله ان التعريف منتقض
منعا ان يصدق على العلة الفاعلية وهي ليست ماهية لمعلولاتها وذلك
لان الظاهر في الباء السببية والضميران للشيء فالمعنى الذي بسببه
الشيء ذلك الشيء ولا شك ان العلة الفاعلية سبب لكون
الشيء شيئا فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب
الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون ممتازا فضلا عن ان يكون
انسانا لما قالوا انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية
ماهية لمعلولاتها وذلك باطل وقال ايضا لانا نقول الفاعل الخ حاصله
مناقضة تقريرها لا نسلم صدق التعريف على العلة الفاعلية وانما يصدق
عليها لو كان المراد بها ما به الشيء ذلك الشيء بمعنى ما كان بسببه نفس
الشيء نفس ذلك الشيء وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون المراد بها
ما بسببه الشيء موجود في الخارج اما على طريقة الاشراقيين القائلين
بان الماهية مجعولة فبان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء
مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود و
يصفها به فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل
ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا
ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود
ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها
وهو الضوء المخصوص وليس هنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعل الشمس
متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به ويقول وجد الضوء
بسبب الشمس واما على طريقة المشائين القائلين بانها
ليست مجعولة فبان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث
نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت
الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج

واما الماهية

واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية
صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى
كل تقدير اثر الفاعل هو الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار
الوجود وما قاله في حكمة العين والفاعل لا تاثير له في الماهية لان الانسانية
لو كانت بجعل جاعل لزم من الشك في وجوده الشك في كون الانسانية
انسانية بل تاثيره في وجودها فقط فهو بمعنى انه لا تاثير له في كون الماهية
ماهية بل تاثيره ليس الا في كونها موجودة حقيقة او اعتبارا الا انه ليس له
تاثير فيها اصلا وان ارتبت فيما قررناه لك فارجع الى مواضعه من كلمات
اولي التحقيق من المعقوليين وقال ايضا لا ما به الشيء ذلك الشيء
اي ليس اثر الفاعل الا نفس ماهية ذلك الشيء او ثبوتها ووجودها
في الخارج واما كون الماهية ماهية فليس بجعل جاعل سواء كانت الماهية
بسيطة او مركبة لما مر نقلا عن حكمة العين لا يقال يلزم على هذا ان
لا يتمايز الماهيات بعضها من بعض فانه لا تمايز بين المعدومات لانا
نقول عدم التمايز بينها انما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات
ممتاز بعضها من بعض في انفسها على ما حقق في موضعه ولا مجال للنزاع
في ذلك وانما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى
الذي مر من ان اثر الفاعل على نفس الماهية والماهية باعتبار الوجود
فاندفع ما قال بعض الفضلاء ايضا ان هذا الجواب انما يستقيم المولى عصام
على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما على مذهب من قال
ان الماهيات مجعولة فلا لان قد عرفت انه لم يذهب احد الى ان الماهية
مجعولة في كونها ماهية على ما حققه اهل التحقيق فقول المحشي الفاضل
ان الماهية ليست بجعل جاعل بمعنى ان كون الماهية ماهية بجعل
جاعل فتامل في ذلك حق التامل ولا تقل قولا على العمياء وقال ايضا
فان قلت الشيء بمعنى الموجود الخ حاصله ان ما ذكره من السند لا يصلح
للسندية لانه لا يدفع السؤال المذكور ان يصير مآل التعريف حينئذ
ما به الموجود ذلك الموجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية كما لا يخفى
قوله لم لا يجوز ان يكون بمعنى الخ وهذا المعنى اعم من الموجود ولئن سلمنا

ففرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود فمعنى
الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وهو الفاعل
ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود
الممتاز عمّا عداه وهي الماهية ولا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز
هذا الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما مرّ
قيل سبب الشيء مغاير للشيء ولا مغاير بين الشيء وماهيته حتى
يتصور بينهما سببيّة واجيب بانّ هذا من ضيق العبارة والمقصود
انّه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره وهذا كقولهم الجوهر
ما يقوم بنفسه ان لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصوّر القيام بينهما بقي
ان لقائل ان يقول ان اريد بلفظ الموجود الماهية من حيث هي هي فلا يكون الكلام
على تسليم كون الشيء والموجود بمعنى واحد لانّ من قال بالاتحاد جعل
معناهما الماهية من حيث انها موجودة وان اريد الماهية من حيث انها هو جودة
فالى جهة الموجودة بسبب الفاعل لانها عبارة عن مجموع الماهية والوجود
وانظام احدهما الى الآخر بسبب الفاعل فالمجموع بسببه فكون ذلك
المجموع ذلك المجموع بسببه فليتأمل قوله اى بما ذكرنا من ان معنى قوله الخ
الانسب ان يقال اى بما ذكرنا من الانتقاض بالفاعل والاندفاع بالفرق فافهم
قوله تامل لعل وجه التامل الاشارة الى وجه عدم صحة رجوع الاول وهو
انّ الضمير الثاني محمول على الاول والذّات لا يحمل على الماهية بل الامر
بالعكس لا يقال في الكلام تقديم وتاخير لانا نقول قد صرح في كتب النحو
بانّ المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم المبتدأ على الخبر فتدبر قال
المولى الخيالي فلا يتوهم الاشكال لانّ الضميرين حمل احدهما على الآخر بالمو طاة
وظاهر ان العلة الفاعلية لا تحمل على معلولها بالمواطاة وقال ايضا لكن
ينتقض ظاهر التعريف الخ نقل عنه واما باطنه فيمكن تصحيحه بكون ما عبارة
على الذاتي انتهى وانت خبير بانه تكلف وقيل انما قال ظاهر التعريف لانّ
ما له هو انّ الماهية امر لا يحتاج في كون الشيء ذلك الامر الى غير ذلك
الشيء والعرضي ليس كذلك فانّ الماهية في اتصافها به سواء كان
لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضي بكون ذلك الامر علة لثبوته

لها سواء

لها سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب ويقال ايضا انّ قوله
ما به الشيء هو هو معناه ما به الشيء هو اى الشيء هو اى نفس الشيء
الذي عبّر عنه بالموصول وذلك لا يصدق على العرضي مثلا لا يصدق على
الضاحك انه شيء به الانسان نفس الضاحك لان العرضي لا يكون
نفس الذاتي فتامل قوله واما باطنه وان امكن تصحيحه بجعل هو هو الخ
يشعر تقريره بانّ قوله وجعل الى آخره اشارة الى فائدة افحام الظاهر مع
ترجيح الوجه الاول على الوجه الثاني بعد تصحيحه وسيصرّح بذلك فيما بعد
ولا يذهب عليك انّ الظاهر ان يكون قوله وجعل الخ ردا لما قاله بعض
اصحاب الحواشي من انه هو هو علم في الاتحاد والباء متعلقة بالاتحاد
المفهوم من هو هو والمراد من الاتحاد هو الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد
الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل ولا على العرضي كما لا يخفى
ووجه الردّ انه خلاف المتبادر والاصطلاح لانّ المتبادر من قوله هو هو الاتحاد
بالذات لا الاتحاد في المفهوم وكذا الاصطلاح على ما نقل عنه فلا يرتكب في مقام
التعريف لوجوب الاحتراز فيه عن مثل هذا التكلف مع وجود الوجه الصحيح
المبني على المتبادر السالم عن النقض وهو كون الباء للسببية ورجوع
الضميرين الى الشيء على انه يرد عليه مع كونه ارتكابا لخلاف المتبادر انه
يلزم ان يكون المحدود ماهية للحدّ ان يصدق عليه ما به يتحد الحد ويرد عليه
ايضا ان هو هو في الاتحاد فلا يرتبط به الشيء بل يكون زائدا فتدبر
قال المولى الخيالي ولو قيل في التعريف الخ قيل عليه انّ هو هو عندهم عبارة
عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه
باللام فقالوا الهو هو فاخذ هما فيه اشارة الى كمال الاتحاد والمعتبر ههنا فلا
يجوز حذف احدهما هذا وقال بعض الفضلاء انّ الضمير الاول صيغة الفصل
لافادة انّ ماهية الشيء ليس الا الشيء فافهم قال الشارح المحقق
كالحيوان الناطق للانسان لا يخفى على من تتبع كلمات القوم في تحقيق
جواب ما هو انّ ماهية الانسان امر مجمل لو فصل يحل الى الحيوان الناطق
فعلى هذا يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فانّ تصور المجمل

وجه انتقاله انه وان سلم عدم انتقاض التعريف
بالفاعل لكن يحمل على الذاتي كما نقل عنه وانه يقتضي
بدونه ما بانها يقال الذاتي ينتقض بالفصل كما هو
وباطنه فان الانسان [illegible]
[illegible]
[illegible]
لكون المقصود تعريف [illegible]
من العرضي [illegible]
الضاحك فافهم

جودة

فافهم

طاة

حلبي عجم

عبد الحكيم السيالكوتي

ابن شجاع

المولى عصام

عبد الحكيم السيالكوتي

لا يستلزم تصوّر المفصّل الآن يقال المراد ان يقال كمجمل الحيوان الناطق
مع قطع النظر عن تفصيله لكون التفصيل خارجا عن الماهية الا ترى
انه لا يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق بل بالانسان واما الجواب
عن قولنا ما الانسان فبالحيوان الناطق بوضع مفصل الماهية موضعها
لضيق العبارة فتدبّر وقوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب ذكره
بعد ما تمّ تعريف الحقيقة جمعا ومنعا وقد اورد مثالا للمحدود ومنه افرا
للتوضيح لزيادة التوضيح فان ذكره مقابل الشي يوضحه كما ايضاح
كما قيل ع وبضدها يتبيّن الاشياء فما توهم من ان قوله بخلاف مثل
الضاحك لاخراج العرضي عن تعريف الحقيقة توهّم فاسد فان
القيد الاحترازي يكون جزأ من التعريف قال المولى الخيالي اى بالكنه صرفا
للمطلق الى الكامل والغرض فانه يمكن تصوّر الشي بدونها بالوجه فقوله
واما تصوّره بالوجه فقد يمكن الخ بيان لسبب تفسيره بذلك التفسير
كما نقل عنه من قوله فلو لم يقيّد بهذا القيد لدخل الذاتي في العوارض
لان تصوّر بالوجه يمكن بدون الذاتي كما يمكن بدون العرضي فلا يكون
تعريف العرضي اعنى ما يمكن تصوّر الشي بدونه ما نعا قيل المقصود
من تعريف الماهية تمييز ماهي سواها فينبغي ان تخرج اجزاء الماهية
عن تعريفها ايضا مع انه على تقدير ارادة التصوّر بالكنه يبقى الاجزاء
داخلة فيها واجيب عنه بان مقصوده بقوله بخلاف مثل الضاحك
بيان مغايرة الماهية لعوارضها لكون بعض المفهومات عارضة
لنفسها كالمفهوم والكلّي فبيّن مغايرة الماهية لعوارضها واما مغايرة
الماهية لاجزائها فقد يستفاد من التعريف بحمل الباء على السببية
التامة وقال ايضا قيل عليه يستفاد الخ اى اعترض عليه اي على قول
الشارح مما يمكن تصوّر الانسان بدونه بانه يستفاد منه ان العرضي ضبي
ما يمكن تصوّر الشي بدونه فانه فرّع عليه قوله فانه من العوارض فاذا
كان العرضي ذلك يكون الذاتي بخلافه اعنى ما لا يمكن تصوّر الشي
بدونه فيرد على تعريف الذاتي المستفاد منه انه منتقض منعا لانه
ينتقض على اللوازم البيّنة بالمعنى الاخص انه لا يمكن تصوّر الشي

بدونها

قوله لزيادة التوضيح جز مبتدا موخر وقوله ذكره
وقوله للتوضيح متعلق لقوله اورد

بدونها لان تصوّر ملزومها مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما
كي ينتقض تعريف العرضي بها جمعا لانها من العوارض فعلى هذا فالمناسب
ان يقول يرد على تعريف العرضي اللوازم البيّنة بالمعنى الاخص فينتقض
جمعا الا انه اطال المسافة في اختيار الاستفارة لافادة ان اللوازم
البيّنة واردة على كل من تعريفي الذاتي والعرضي فينتقض احدهما جمعا
والآخر منعا ويندفعة عن كل منهما فعلى هذا يكون ضمير يرد راجعا الى
كل واحد منهما وان كان خلاف الظاهر فافهم قوله يجوز ان لا يكون ما ذكره
معرفا الخ اى اشارة الى معرّف ما للعرضي كما يشعر كلمة منه فانها
تقتضي ان يكون ما ذكره بعض العوارض والبعض الآخر منها هو مما لا
يمكن تصوّر الشي بدونه كاللوازم المذكورة فلا يكون المستفاد ايضا
معرفا ما وبالذاتي بل يكون اعمّ منه لشمول بعض العوارض ايضا ابن شجاع
وما قيل من ان قوله فانه من العوارض دليل لكون مثل الضاحك والكاتب
من قبيل العوارض انما يستلزم كونهما من قبيل ما يمكن تصوّر الانسان
بدونه اذا كان مفهوم قولنا ما يمكن الخ مساويا للعرضي واعمّ منه
مطلقا يشهد به النقل الصادق فانه اذا كان مساويا او اعمّ مطلقا
لا يجوز صدق ما لا يمكن الخ على اللوازم لانها من قبيل العوارض فلا يجوز
كون مفهوم ما لا يمكن الخ اعمّ من الذاتي لصدقه على اللوازم ففيه ان كون
قوله فانه من العوارض دليلا لكون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن محل
بحث بل هو دليل لكون مثل الضاحك والكاتب مغايرا لماهية الانسان
واشارة الى ان عوارض مغايرة لماهية فتدبر قوله اقول بالمعنى الخ ترق
في المنع بانه لم لا يجوز ان لا يكون معرّفا اصلا فضلا عن ان يكون معرّفا
مساويا بل يجوز ان يكون مفرّق لاثبات ان مثل الضاحك والكاتب
ليس ماهية الانسان هو هو هذا والظاهر ان مقصوده من هذا القول
تعريض للمحشي الفاضل بان ما نقل عنه قاصر في المقام وانت خبير بان
ما ذكره من الترقي مستفاد من ظاهر قوله بعد تسليم الاستفادة بطريق
التعريف كما لا يخفى فاعرض عن ذكره حذرا عن توضيح الواضح واما ما ذكره
في الحاشية فلما كان فيه نوع خفاء اذ يكون قوله بطريق التعريف بمعنى

بحيث يصلح ان يكون معرفا للذاتي مما وباله لا يخلو عن خفا ما خفته بالذكر
فتبصر قوله واقول تسليم الاستفادة الخ يعني وانا اجيب عن ذلك
الورود بجواب غير ما اجاب به المحشي الفاضل لانه يرد عليه احد
المتضايفين بالنسبة الى الآخر كالاب والابن ان مفهوم كل واحد منهما
لا يمكن تعقله بخصوصه الا مع تعقل مفهوم والاخر وكذا الملكات بالنسبة
الى الاعدام فان الاعدام انما تعرف بملكاتها كالعمى مثلا وهو عدم البصر فتصور
العمى موقوف على البصر ولا يختلجن في ذهنك ان ذلك يرد عليه ولا يرد
على ما ذكره المحشي الفاضل في الحاشية فانه يرد عليه ايضا الا انه قد اكتفى
في النقض المذكور بمادة لكفايتها فيه وهذا معنى قوله كما يرد على ما في الحاشية
وقد اجيب ايضا بان لفظة ما في قوله ما لا يمكن عبارة عن المحمول بقرينة
ان المقسم للذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين المحمول غير
متحقق فلا يرد النقض باللوازم المذكورة لان مادة النقض لا بد وان
تكون متحققة لا يكتفى فيه بالاحتمال العقلي فافهم واجاب بعضهم ايضا
بان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه ان تصوره اما نفس تصور
الشيء او جزء تصور الشيء وانت خبير بان فيه شوب استمدادا بالحدود
اذ الذاتي اما نفس الشيء وهو النوع او جزؤه وهو الجنس والفصل
فتبصر واجيب ايضا بان المراد بالتصور هو التصور بطريق الكسب الا
انه حينئذ يختص بالتصور التفصيلي بل بصورة الكسب واجيب بوجوه
اخر ايضا لكن كل واحد منها لا يخلو عن شيء قال المولى الخيالي ان المستلزم
لتصور اللازم الخ وحاصل هذا الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء
بدونه انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء
كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا
تبعا وهذا التصور ليس الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم
لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار والا لورد ما اورده
المحقق الطوسي وهو انه لو استلزم تصور الماهية تصور لازمه لزم ان
ينتقل الذهن من كل ملزوم الى لازم ومن لازم الى لازمه وهكذا ان كل مفهوم
له لازم فيلزم اندفاع الذهن من كل لازم الى اخر حتى يحصل فيه جميع اللوازم

الواقعة

الواقعة في تلك السلسلة بل جميع العلوم والتصديقات المتعلقة بتلك
اللوازم وذلك باطل قطعا سواء كانت اللوازم متناهية او غير متناهية
واقول ان الحق استلزام تصور الملزوم تصور لازمه بان تصور الملزوم
وكان ملحوظا بالقصد فخطر بالبال فلا يلزم انتقال الذهن من كل ملزوم الى
لازمه ثم الى لازم لازمه لجواز ان يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم
فلا يكون ملتفتا اليه قصدا فلا يلزم من تصور الملزوم تصور لازم اللازم
فلا يستمر اندفاع الذهن من كل لازم الى لازم آخر فيمكن تصور الملزوم
بدون اللازم في الجملة كما اذا لم يكن الملزوم متصورا قصدا وبالذات فعلى
هذا لا يصدق تعريف الذاتي على اللوازم المذكورة فيكون مانعا ويصدق
عليها تعريف العرضي فيكون جامعا وقال ايضا بخلاف الذاتي فانه لا
يمكن تصور الشيء بدونه مطلقا سواء تصور قصدا او تبعا فلا يصدق
تعريف الذاتي على شيء من العرضي كما قررنا قوله وفيه بحث نقض عليه
في تلك الحواشي ايضا اي وفي كون المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار فقط بحث منصوص عليه في حواشي المطالع ايضا و
تحقيق ذلك يحتاج الى تفصيل وهو ان المحقق الطوسي قد تمسك فيما
زعم ان تصور الملزوم يستلزم تصور لازمه القريب بان اللزوم وهو
امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك العارض عن الماهية لا بوسط
يكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما يتحقق ماهية الملزوم
يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل ثم اعترض على نفسه على
سبيل المعارضة والنقض الاجمالي بانه لو استلزم تصور الماهية
تصور اللازم للزم المحال كما قررناه آنفا ثم اجاب عنه بان المستلزم لتصور
اللازم تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما قرر فورد عليه ان الدليل الذي
تمسك به يدل على ان مطلق تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم
لان الماهية اذا كانت وحدها مقتضية له كان حصولها في العقل كافيا
في حصوله فاشتراط الاخطار في الاستلزام ينافي ما اقتضاه دليله
ولعل ما نص عليه في حواشي المطالع هو ما ذكرته لك من الوارد ويمكن ان
يكون المراد ما ذكر فيها ايضا في جواب ما ذكره ذلك الزاعم اعني المحقق

اما اقتضاؤها اياه فللزوم واما استقلالها في الاقتضاء فلانتفاء الوسط

الطوسي وهو انا لا نسلم انه اذا لم يكن بين اللازم والملزوم وسط كان الماهية
الملزوم وجودها مقتضية للازم ان لا يلزم من عدم الوسط بينهما في التعقل ان
يكون بينهما واسطة في نفس الامر فلا يلزم من انتفاء الوسط ان يكون الملزوم
وحده مستقبحا للازمه اقتضاء عقليا بحيث اذا حصل الملزوم في العقل
حصل لازمه وان سلم انتفاء الواسطة واستقلال الماهية بالاقتضاء
كان الواجب حينئذ اتصاف الماهية باللازم في الذهن وليس يلزم منه
ان يكون ذلك اللازم متصورا فان المثلث متى حصل في العقل كان متصفا
بمساواة زواياه لقائمتين وربما لم تكن المساواة معقولة فليتامل قال
المولى الخيالي وايضا زمان تصور اللازم غير الخ وحاصله انا لا نسلم ورود
اللوازم المذكورة على تعريف الذاتي المستفاد من تعريف العرضي المذكور
فان معنى قولنا ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه ما لا يمكن تصور الشيء
بالكنه بدون ان يتصور في زمان تصور ذلك الشيء وذلك لا يصدق
الا على الذاتي فان تصور الشيء بالكنه ليس الا تصور ذاتياته فلا بد ان
يكون تصور ذاتيات الشيء في زمان تصور الشيء واما تصور اللازم
فلا يكون في زمان تصور الملزوم لان تصور اللازم تابع التصور الملزوم
واذا كان زمان تصور كل منهما مغاير الزمان تصور الآخر يصدق عليه انه
يمكن تصور الملزوم بدونه لانفكاكه عنه في زمان تصوره ولا يصدق عليه
تعريف الذاتي المستفاد واما ما نقل عنه في الحواشي فسيجيء ما فيه
قوله لان تصور الملزوم معد قيل ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان
المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم
الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقة
الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه
نص على ذلك السيد السند قدس سره في حواشي الرسالة فهو لا يفيد
ان قد يجوز اجتماعهما فيرد نقضا على تقدير الاجتماع هذا ولك ان تختار الشق
الاول وتمنع قوله وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم فتأمل قوله والا
لما جاز بقاؤه الخ فيه ان تصور الملزوم لا يستلزم تصور اللازم مطلقا

بل بتصوره

بل بتصوره تبعا فلا يقتضي بقاء تصور اللازم بقاء تصور الملزوم على انه
لا ينفك تصور اللازم من حيث هو لازم عن تصور الملزوم فافهم قوله
ثم ان تحقق معنى اللزوم الخ كانه قيل اذا كان تصور الملزوم معد التصور
اللازم فلا يجتمعان فكيف يكون بينهما لزوم فاجاب بما ترى ولقائل ان
يمنع ذلك التحقيق ويقول ما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر وقولهم المعرف ما يستلزم الخ ذهول عن الفرق
بين اللازم من الشيء وبين اللازم للشيء فتبصر قوله قلنا معناه الخ و
حاصله ان لا يتخلل زمان بين تعقل اللازم على ما صرح به الشارح المحقق
في شرح المقاصد في بحث الاضافة وليس معنى اللزوم ان تصور الملزوم
يجتمع مع تصور اللازم حتى ينافي كون تصور الملزوم معد التصور اللازم
قوله ولقائل ان يقول الخ لا يخفى عليك ان تغاير زماني التصورين هو
المستند لمنع صدق تعريف الذاتي المستفاد على اللوازم المذكورة فمنعه
خارج عن قانون الادب الا ان يقال ان هذا المنع راجع الى دليله
بان يقال ان الدليل الدال على ذلك التغاير انما يتم لو كان تصور الملزوم
معد التصور اللازم وذلك غير ثابت في جميع الملزومات بالنسبة
الى لوازمها البينة لم لا يجوز ان لا يتوقف لازم على ملزوم اصلا بل يكون
الامر بالعكس كما لا اعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت
داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها
طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها او لا يتوقف شيء منهما على
الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما
على الآخر والا لبطل المعية فالحاصل ان التلازم منحصر في العلة والمعلول
او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون
زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الآخر يكون
زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم فالحاصل ان الجواب الثاني
لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين ايضا فافهم قوله
فان تمسك الخ اي فان تمسك من ذهب الى تغاير زماني التصورين
بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين لكونه بسيطا يرد

وتصور ذاتيات الشيء اعني تصوره وتصور اجزائه معا بغير نظر لا يدل على ان تصور الشيء غير تصور ذاته وما يعلم منه انه لا ينفك تصور الشيء عن تصور الذاتي لا ينفك تصور الذاتي عن تصور الشيء فافهم

وجه الفهم انه يمكن ان يكون مراد المحشي ان اللازم المغاير زمان تصوره زمان تصور ملزومه هو اللازم البعيد الذي لا يرد النقض على تعريف اللازم فتدبر

عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك اذ الماهية وذاتياتها شيئان
مع انك قد اعترفت بان زمان تصورهما واحد على انه يمكن ان يقال
ان النفس اذا توجه نحو الملزوم حصل تصور اللازم ايضا من غير توجه
اليه بحكم اللزوم فافهم قوله تأمل اشارة الى ما يقال من ان الذاتي ان كان
تمام الماهية فليس هناك شيئان وان كان جزء الماهية فزمان تصور
الجزء جزء زمان تصور الكل لا خارج عنه كزمان تصور العرضي والحاصل ان
المغايرة بين الماهية وذاتياتها ليست الا بالاجمال والتفصيل على ما قالوا
بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان المغايرة بينهما بالذات فتبصر
قوله والاولى في الجواب ان يقال الخ وحاصله ما ذكره السيد السند قدس
سره في حواشي شرح المختصر وهو ان الذاتي سواء كان تمام الماهية او جزءها
لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه
مع بقائها واعتبر ذلك في الثلثة اذ يمتنع توهم ارتفاع الواحد ذهنا وخارجا
مع بقاء ماهيتها هناك ولا يمتنع تصور ارتفاع الفردية مع بقائها وان
امتنع تحقق الثلثة فيها منفكة عنها فالمحال ههنا هو المتصور دون
التصور كون الذات مفهوما حاصلا في العقل بالكنه ولا يكون هو مفهوما
حاصلا فيه فيدخل فيه الماهية اي الذات ان يستحيل تصور ثبوتها عقليا
بل خارجا ايضا قبل ثبوتها فيه ويدخل الجزء ايضا ان يمتنع تصور ثبوت الذات
في العقل بدون الجزء واما العرضي فهو ما يمكن ان يتصور حصول الذات
في الذهن بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه فيدخل فيه اللوازم على ما قررنا واستر
فيما قررناه لك ان رفع الذاتي رفع الذات بعينه فامتنع توهم الانفكاك
فاذا قدر عدمه وفرض انه معدوم في العقل لكان ذلك الفرض بعينه فرضا
لعدم الذات فيه بخلاف اللازم كالمتضايف فان ارتفاعه مغاير لارتفاع
ملزومه وان كان مستلزما له ذهنا وخارجا فامكن تصور الانفكاك
والحاصل ان الذاتي تصور الماهية بدونه محال كما ان المتصور كذلك
واما اللازم فتصور الماهية بدونه غير محال وان كان المتصور محالا و
هذا كما قالوا في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان
المفروض محالا واما الجزئي فالفرض والمفروض فيه محال قال المولى

ان الذاتي [illegible] محال [illegible] فالذاتي ما لا يمكن
ان يتصور بدون التصور

الخيالي

الخيالي وهذا القدر يكفينا الخ وهذا القدر من الانفكاك وهو كون زمان
تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم وان لم يكن بين الزمانين فصل يكفينا
في الفرق بين الذاتي واللازم وان لم يكف ذلك في قسمة الخارج عن
الماهية الى اللازم والمفارق بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال و
عدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالا
نفكاك المصادم للزوم وهو الانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله
ان الانفكاك المصادم للزوم وهو الانفكاك بمعنى الانفصال لا المغايرة
بالزمان كذا قيل وفيه شيء يظهر بادنى تأمل وقال ايضا ان اريد الامكان
الخاص الخ اي ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن الامكان الخاص وهو
سلب الوجوب والامتناع الذي يعبر عنه بسلب الضرورة عن
جانبي الوجود والعدم وهو الشايع في الاستعمال ولذا قدمه
المحشي الفاضل يلزم جواز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل لما قد
تقرر ان العرضي ان العرضي لا يفيد معرفة كنه المعروض وحقيقته
وان اريد به الامكان العام وهو سلب الضرورة عن احد الجانبين
فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا وذلك لانه كما يصدق على العرضي
ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
والحاصل ان الامكان العام صادق على كل من الوجوب والامتناع
فلا وجه لاثبات الامكان في تعريف العرضي ونفيه في تعريف الذاتي
حينئذ فانه يصدق على كل من الذاتي والعرضي انه يمكن تصور الشيء
بدونه كما لا يخفى وقد نقل عنه على قوله فهو حاصل في الذاتي ايضا
لانه يصدق عليه سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طرف
الوجود انتهى وقيل الظاهر اسقاط قوله اعني طرف الوجود لانه ينافي ورود
السؤال ظاهرا ان الامكان المأخوذ في تعريف العرضي على تقدير
كون المراد منه الامكان العام ما يكون الضرورة مسلوبة عن طرف
العدم هذا فتأمل وقال ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة لان
الملازم الخ يعني لا نسلم الملازمة المذكورة وانما يلزم ما ذكرته على
اختيار الوجه الاول لو كان الباء في قوله بدونه للسببية وهو ممنوع

قوله يعني ان الامكان العام الذي هو المقيد بجانب
الوجود والمقيد بجانب العدم وتصور كنه الشيء
بدون العرضي ممكن بالامكان العام المقيد بجانب
الوجود المفسر بسلب الضرورة عن جانب العدم
سواء كان الوجود ضروريا اولا فيشمل الوجوب
والامكان الخاص وتصور كنه الشيء بدون الذاتي
ممكن بالامكان العام المقيد بجانب العدم المفسر
بسلب الضرورة عن جانب الوجود سواء كان
العدم ضروريا اولا فيشمل الامتناع والامكان
الخاص ايضا

وبهذا ينحل اذا اني اورده بيان الاطراف المسلوب
عنه الضرورة في الواقع فافهم

لم لا يجوز ان تكون للملابسة فاللازم حينئذ جواز تصور كنهه مع العرضي
بان يكون مقارنا له ان المقابل لقوله بدونه حينئذ هو معه لا به فمعنى
الامكان حينئذ ان تصور الانسان بالكنه مقترنا بغير العرضي وتصوره
معه ليسا بضروريين ولا استحالة في هذا المعنى فانه يجوز ان يتصور
الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية كما لا يخفى فعلى هذا تقرير زنا
لا يرد ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب انما يتم لو كان الباء
في قوله بدونه للملابسة اما لو كانت للسببية فالمقابل لقولنا بدونه
هو قولنا به لا معه فالسؤال باق فافهم **وقال ايضا** ولو سلم
الخ اي ولو سلم كون الباء للسببية وكون المقابل لقوله بدونه قوله
به لا معه لكن لا انسلم الملازمة المذكورة ايضا وانما يلزم ذلك لو كان الا مكان
معتبرا بالنسبة الى القيد وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر بالنسبة الى
المقيد والحاصل ان الملازمة المذكورة مبنية على امرين احدهما كون الا مكان
معتبرا بالنسبة الى القيد اعني بدونه والثاني كون الباء للسببية فان
سلم احدهما فالمانع ان يمنع الاخر ولما كان الظاهر هو اعتبار الامكان
بالنسبة الى القيد قدم منع كون الباء للسببية على منع اعتبار الامكا ن
بالنسبة الى القيد ومن زعم انه تسليم للملازمة المذكورة ومنع لبطلان
اللازم فقد غفل كل الغفلة نعم ما في حين العلاوة وهو تسليم لها ومنع
لبطلان اللازم كما سيجيء من المحشي مولانا قول احمد وحاصل الجواب
الثاني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه لو كان مبنيا
على القيد لكان يلزم المحذور المذكور الا انه لم لا يجوز ان يكون مبنيا
على المقيد بقيد بدونه فيكون المعنى ان التصور بالكنه المقيد بكونه
حاصلا بدون العرضي ممكن بمعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بل قد
يحصل وقد لا يحصل فلا يلزم حينئذ المحذور المذكور **قوله** كيفية نسبة
الموجود الى ذات الرومي مفعول الاعتبار يعني ان الامكان هو كيفية
نسبة الوجود الى ذات يعني ان نسبته اليه ليست بالوجوب
ولا بالامتناع بل بالامكان بمعنى انه يجوز ان يحصل وان لا يحصل **قوله**
لا كيفية نسبة البياض اليه اي الى الرومي الموجود لا الى ذات الرومي

كما توهم

كما توهم فان الذات وهي الحقيقة امر ذهني لا يتصف بالبياض بل المتصف
به انما هو الرومي الموجود فافهم **قوله** فتامل يمكن ان يكون اشارة الى ما
اشرنا اليه من ان الظاهر كون الامكان معتبرا بالنسبة الى القيد لانه محط
الفائدة في الكلام على ان سياق كلام الشارح من قوله مما يمكن الخ بمن
البعيضية وقوله فانه من العوارض يمنع رجوع الامكان الى المقيد كما لا
يخفى على من يعرف اساليب الكلام ويمكن ان يكون اشارة الى انه
لا دخل لقيد الامكان حينئذ في تمييز المعرف وتعيينه بل يكون لغوا ان
يكفي ان يقول يتصور الانسان بدونه وهو ظاهر لمن تامل ويمكن ان يكون
اشارة الى ما قيل ان تصور ماله الذاتي ممكن في حد نفسه فالامتناع
يكون بحسب الوصف مثلا ان كان وجود الشيء ممكنا في حد نفسه
وقيل وجوده الكائن بدون الفاعل ممتنع يرجع الامتناع الى كون الوجود
بدون الفاعل كما لا يخفى على احد فمعنى قولنا ما لا يمكن وجود التصور
الكائن بدونه ما لا يمكن كون التصور بدونه وتقابل تعريفي الذاتي والعرضي
يقتضي ان يكون معنى ما يمكن وجود التصور الكائن بدونه ما يمكن كون
التصور بدونه فيكون الامكان راجعا الى القيد فيعود المحذور المذكور
اعني جواز كون التصور بالكنه بالعرضي فتامل فيه **قال المولى الخيالي**
وانتفاء المقيد قد يكون الخ كانه جواب عما يقال ان امكان المقيد عبارة عن
جواز وجوده وعدمه ولا عدم المقيد بعدم القيد لجواز عدم المقيد لجواز
عدم القيد وعدم القيد عبارة عن سلبه عن المطلق فامكان المقيد جواز
ثبوت القيد له وجواز سلبه عنه فيؤول معنى قولنا ما يمكن التصور الكائن
بدونه الى قولنا ما يمكن كون التصور بدونه فيعود المحذور وحاصل الجواب
منع انحصار كون عدم المقيد بعد القيد بل يجوز ان يكون بعدم المطلق
فيكون معنى امكان التصور الكائن بدون العرضي امكان وجود التصور
بدون العرضي لا امكان كونه بدونه فافهم **قوله** جواب على تقدير التسليم
الملازمة يعني سلمنا ان الباء للسببية وان الامكان راجع الى القيد
لكن لا انسلم بطلان اللازم لانه يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة
يلزم من العلم به العلم بكنه المعروض وان لم يطرد في جميع العوارض

الا انه بقي ان يقال ان العرضي حينئذ ما يجوز كون التصور بالكنه
بدونه ويجوز عدم كونه بدونه اي كونه به وشمول التعريف للافراد
يقتضي ان يصدق على كل واحد من افراد العرضي انه يجوز ان
يتصور الكنه به وليس كل عرضي كذلك فيختل التعريف جمعا كما لا
يخفى على ان ذلك انما يمنع بطلان اللازم لو كان المعنى انه يلزم كون
التصور بالكنه بسبب العرضي في الجملة وهو باطل ان لا شيء
من العرضي يحصل به التصور بالكنه واما اذا كان المعنى انه يلزم ان
يجوز التصور بالكنه بكل عرضي وهو الظاهر لان مقتضى التعريف شمول
للافراد فلا يندفع السؤال المذكور بما ذكره فليتامل **قوله** ايضا الظاهر
من السوق ان معناه كما ان الجواب الثاني اعني اعتبار الامكان بالنسبة
الى المقيد لا الى القيد على تقدير تسليم الملازمة وقد عرفت ما فيه
وحمله على معنا كما ان الجواب الثاني على تقدير تسليم كون الباء للسببية
وكون مقابل قوله بدونه قولنا به لا معه بعيد من سوق العبارة جدا
فافهم **قوله** سواء كان وجوده اي وجود كون تصور الكنه الخ اشارة
الى ان المعتبر في الامكان العالم المقيد بجانب الوجود هو سلب
الضرورة عن جانب المخالف اعني العدم سواء كان طرف الموافق
اعني الوجود ضروريا اولا فيشمل الوجوب والامكان الخاص وكذلك
المعتبر في الامكان العام المقيد بجانب العدم هو سلب الضرورة
عن جانب المخالف اعني الوجود سواء كان طرف الموافق اعني
العدم ضروريا اولا فيشمل الامتناع والامكان الخاص ايضا على
ما حقق في موضعه هذا وليس المراد به ان ههنا يجوز ان يكون طرف
الوجود غير ضروري حتى يلزم جواز كون تصور الكنه بالعرضي جائز
فيعود المحذور المذكور اولا بل هو ضروري ههنا في نفسه فتبصر **قال
المولى الخيالي** والشارح اطلقها على الماهية الخ يعني وهو خلاف
المشهور نعم يحتمل ان اراد باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط
التشخص فهو غير مشهور واما اذا اراد به الماهية مع التشخص فعدم
شهرته ممنوع كيف وقد قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف

والحقيقة

والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت
عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية هذا والظاهر ان
المراد من قوله باعتبار التشخص ان يكون التشخص شرطا خارجا عن
معنى الهوية لان معنى قوله باعتبار التشخص ان يكون ليس ان مجموع
الماهية والوجود حقيقة بل معناه ان الماهية من حيث انها موجودة
في ضمن الافراد حقيقة ولا يلزم في ملاحظة المقيد من حيث هو مقيد اعتبار
دخول القيد فيه صرح به السيد السند قدس سره في شرح المواقف فان
يراد من قوله باعتبار تحققه كونه على وجه العروض ومن قوله باعتبار تشخصه
كونه على وجه الجزئية خلاف الظاهر الا ان يقال شهرة اطلاق الهوية على
الماهية مع التشخص وعدم اطلاقه على الماهية المعروضة للتشخص
يجوز ان تكون قرينة على ان يراد من قوله باعتبار تشخصه كونه على وجه
الجزئية فان كان المراد من قوله باعتبار تحققه غير هذا المعنى فليتامل
قال الشارح المحقق والشيء عندنا الموجود اي هما متساويان في
الصدق واما انه هل هما مترادفان ففيه تردد على ما ذكره الشارح
المحقق في شرح المقاصد قال والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا
يرى ان الممكنات محتاجة في وجودها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها
فان كل شيء شيء في حد ذاته والتفصيل في المطولات وانما قال عندنا
لان الشيء عند البصرية والى فظ من المعتزلة هو المعلوم وقيل
ان الشيء هو القديم وفي الحادث مجاز وعند الجهمية هو الحادث وترادف
الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة لان الثبوت
اعم من الوجود عند المعتزلة والممكنات ثابتة في العدم عندهم فظهر من هذا
ان المراد من اهل الحق في قوله قال اهل الحق هو اهل السنة والجماعة
لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه المولى المحشي والا فلا يفيد
قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة
كما هو المراد فافهم **وقال ايضا** معناها بديهي التصور في اقتصاره على
دعوى بداهة التصور دون ان يستدل عليه اشارة الى ضعف
قول من قال معناها نظري وتصدى لتعريف مفهوم الوجود وقول

قوله لان معنى الهوية اخص من معنى شرط التشخص
باعتبار تحققه حقيقة

منه قال تصور الوجود ممتنع وقوله من قال كونه بديهي التصور نظري وهو الامام
فانه تصدى لاثبات كونه بديهي بالبرهان قال المولى الخيالي او ردالفاء
ايذانا الخ يعني اورد الفاء في قوله فالحكم الخ للايذان بان لغوية الحكم
بثبوت حقائق الاشياء ناش عما سبق كما ان الفاء في قوله فان
قيل الدال على تفرعه وروده على ما قبله كما انه كذلك في مثاله فلا حاجة
الى ما قيل انه قد كرر الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد بان ناش عما سبق

المولى قره كمال

~~كما ان الفاء في قوله فان قيل دال على تفرعه وورده على ما قبله كما انه كذلك~~
~~في مثاله فلا حاجة الى ما قيل انه قد كرر الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد بان~~
~~السؤال ناش عما سبق والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان بان~~
~~السؤال ناش عما سبق~~ قوله لان عقد الوضع الخ وعقد الوضع هو اتصاف
ذات الموضوع بمفهوم الموضوع وعقد الحمل هو اتصاف ذاته بمفهوم ايضا
يعني ان معنى الثابت ماخوذ في وصف الموضوع ملحوظ في صدقه على ذات
الموضوع وكل مفهوم يؤخذ في وصف الموضوع يكون الحكم على ذات الموضوع
به لغوا غير مفيد فالحكم في قولنا حقايق الاشياء ثابتة لغو غير مفيد وذلك
لان حاصل معنا والامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة
فكانه قيل الامور الثابتة ثابتة فان حقائق الاشياء ليست الا انفس
تلك الاشياء فوجودها وجودها وبهذا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة
بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم ان المعنى حينئذ ماهيات الجزئيات
الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين
العقلاء ووجه الاندفاع انه قد عرفت ان ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية
المفسرة بما يجاب به عن السؤال بما هو على ما هو اصطلاح المنطقيين
حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للموجودات الجزئية موجودة اذ لا اختصاص — ص
لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها
ونسميها بالاسماء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا — دنا
واين هذا من ذلك والتحقيق في ذلك ان لفظ الماهية يطلق على معنيين
احدهما ما يجاب به عن السؤال بما هو والثاني ما به الشيء هو هو والنسبة
بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس

الى النوع

الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهيات
النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك
الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة
لانها نفسها والقائل لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وماذا بعد
الحق الا الضلال وما قيل في دفع ذلك القيل من ان الحقيقة في
قول المحشي الفاضل تعريف الحقيقة محمولة على الماهية الموجودة
فمردود اما اولا فلانه حينئذ يكون ذكر الاشياء مستدركا ان يكون
المعنى حينئذ الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة واما ثانيا
فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم المذكور حينئذ
واما ثالثا فلانه يجب على المحشي حينئذ ان يقول ان لا لغوية في قولنا
عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان
المقابل للحقيقة بمعنى الماهية الموجودة اما العوارض واما الماهية
لا بشرط شيء فافهم قوله ان لا اقل من ان الثبوت يعني ان الثبوت
وان لم يكن مرادفا للتشبيه الا انه لا اقل من انه لازم بين لها قال المولى
الخيالي وكون الشيء بمعنى الموجود لا يقال كون الشيء بمعنى
الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم كونهما متساويين في الصدق ولا
مدخل للتساوي في لغوية الحكم لانه يقال معنى قولنا والشيء عندنا
الموجود ان معناه الموجود قال الشارح المحقق في شرح المقاصد اما
انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا
هو اسم للموجود لشيوع استعماله في هذا المعنى وفي شرح
المواقف اشارة الى ذلك ايضا قوله يعني لو لم يكن المنشأ الخ
اشارة الى ان قوله ان لا لغوية الخ بيان لكون المنشأ مجموع الامور
الثلثة لا كل واحد منها على الاستقلال ولا مجموع الامرين منها كما
توهم قوله لكان قولك عوارض الاشياء الخ التحقيق منشأ اللغوية
فيه ايضا وهو كون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود
نقل عن المحشي الفاضل لان العوارض ليس بمعنى الاشياء فكلا
قولك حقائق الاشياء ثابتة فان الحقيقة بمعنى الشيء كما ظهر منه

تعريفا فان انكر الحقيقة يلزم اللغوية و الا فلا هذا فتامل قوله وكان قولك
حقائق المعدومات الخ و ذلك لتحقق منشا اللغوية ههنا ايضا وهو
كون الحقيقة معرفة بالتعريف المذكور وكون الثبوت بمعنى الوجود الآن
في كون هذا الحكم صحيحا نظرا ان المعدوم لا حقيقة له على ما قال الشارح
المحقق في شرح التلخيص في بحث الانشاء فافهم قوله وكان قولك
حقائق الموجودات الخ و ذلك لتحقق منشا اللغوية ههنا ايضا وهو كون
الحقيقة معرفة بالتعريف المذكور والموجود الذي هو معنى الشيء
قال المولى الخيالي والقصر على بعض تقصير ردّ لما قيل منشا السؤال
كون الشيء بمعنى الموجود فان الحكم على حقيقة الموجود بالوجود لغو
لكون الوجود ملحوظا في الموضوع ولما قيل ايضا ان منشا تعريف الحقيقة
فان التحقق معتبر في مفهوم الحقيقة المعرفة بهذا التعريف قيل والحق
ان يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة
ولزوم اللغوية فيه يكفي فيهما كون مفهوم الحقيقة مشتملا على التحقق
وكون الوجود والتحقق مترادفين للثبوت ولا يكفي واحد منهما ضرورة
انه لو لم يكن لفظ الثبوت مرادفا للتحقق او كان ولم يكن التحقق معتبرا
في مفهوم الحقيقة لم يلزم اللغوية اصلا فالقصر على واحد من الامور الثلاثة
وان كان تقصيرا لكن القصر على اثنين منها ليس بتقصير هذا وانت
خبير بما فيه ان كان على ذكر منك ما قررته لك فيما قبل فتذكر قال الشارح
المحقق قلنا المراد ما نعتقده الخ وحاصله نقض تفصيلي على ما ذكرنا من تقرير
السؤال يعني انا لا نسلم ان كل مفهوم يؤخذ في وصف الموضوع
يكون الحكم به على ذات الموضوع لغوا غير مفيد لم لا يجوز اخذ بعض
المفهوم في وصف العنوان بحسب الصدق في الاعتقاد كما في قولهم
واجب الوجود موجود فان معناه ان ما نعتقده ونسميه بواجب
الوجود فهو موجود في نفس الامر لا انه ما هو واجب وجوده في نفس
الامر موجود فيه حتى يكون لغوا ويكون ما نحن من هذا القبيل ويكون مفيد
لكون عنوان الموضوع غير مفهوم المحمول وما قاله بعض الافاضل من ان
ملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح

ثلاثة

لهم

وجه الفهم ان كون هذا القول لا يفيد المقصود ان المنظور في كونه لغوا وعدم كونه كونه هي افادة معتقد المعرفة مغايرة لا افادة معتقد الوضع وعدم افادته لكونها الصدق والكذب

صلاح الدين ابن شجاع

المولى القسطلاني الشيخ

انوجه

انه يجب ان يكون بالفعل الا انه لا يجب ان يكون ذلك بحسب نفس
الامر بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده
فانا لما نظرنا الى العالم وجدنا امورا منفردة بحسب الظاهر متمايزة
بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور
ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في
الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر
وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته
بالبرهان فمنظور فيه بالوجهين الاول انا لا نسلم كون الاعتقاد عبارة
عن الفرض العقلي وهو ظاهر والثاني ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
قضية فعلية خارجية والقضية الخارجية هي ما حكم فيها على افراد الموضوع
الموجودة في الخارج بثبوت المحمول في الخارج نعم اتصاف افراد الموضوع
بعنوانه بالفعل وكذا ثبوت المحمول لها بالفعل لا يشترط ان يكونا في الحال
بل يجوز ان يكون الاتصاف بالعنوان في احد من الازمنة بالفعل وكذا
ثبوت المحمول لها لكن اين هذا من الفرض على ان قولنا حقائق الاشياء
ثابتة فتمنع كلية تلك القضية بل يرده قول الشارح فيما سياتي في الجواب
ان المراد الجنس فتامل ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المراد بالاتصاف بالعنوان
بحسب الاعتقاد ليس ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقد حقائق
الاشياء كما توهم فانه قد حقق في موضعه انه كما يمكن التعبير عن افراد
الموضوع بمفهوم هي متصفة به بحسب نفس الامر كذلك يمكن التعبير
عنها بمفهوم متصفة هي به بحسب الاعتقاد بل التحقيق ان مذهب الشيخ
هو ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه بالفعل بحسب الاعتقاد
مشهور بين الناس بل هي الحقيقة العرفية العامة على ما ذكره المحقق
الرازي في شرح الرسالة وقد قال السيد السند قدس سره في حواشي
شرح التلخيص ان اهل الميزان لا بل لفنون اهل العربية ان همهم بصدد بيان
مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك
المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على
الاصطلاح فافهم وقال بعض الفضلاء ان قوله ونسميه بالاسماء لا

مدخل له في الجواب ولا يظهر لزكره فايدة الآن بتكلف ويقال انه اشارة
الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة
هي ان الانسان موجود والعرش موجود والسماء موجود الى غير ذلك
ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة
انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان
يرجح هذا الجواب على الاول بانه يستلزم العلم بثبوت الاشياء
فيلغو قوله والعلم بها متحقق هذا فتفطن **قال المولى الخيالي** اي فلا
يحتاج الى بيان معناه يعني ان احتياجه الى البيان في غاية القلة كما هو
مقتضى كلمة قلما وانما حمل البيان على هذا المعنى لان النزاع مبني على
قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة فالمجيب لما بين المعنى المراد و ذكر
كون الكلام مفيدا بالنظر الى هذا المعنى وحكم على الكلام بانه قليل الا
حتياج الى البيان كان الظاهر ان يراد من البيان ما هو بالنسبة الى الكلام
الذي هو اللفظ لا ما هو بالنسبة الى مدلوله فحمل البيان على الاثبات
بالبرهان كما فعله بعض الافاضل وقد ذكرنا عبارته بعينها فيما قبل خروج
عن الظاهر بلا ضرورة و دليل الآن يقال اراد بعض الافاضل اثبات
كون الكلام مفيدا بطريق اقوى من الطريق الذي ذكره المحشي الفاضل
وحاصله ان هذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان بالبرهان ولا شاهد
على كون الشيء مفيدا اقوى من احتياجه الى الدليل الا انك خبير
بان الظاهر هو ما ذكره المحشي الفاضل و سيجئ فيما بعد ان شاء الله
تعالى ما فيه **قوله** يعني ان المعنى هو على صيغة المفعول كالمرمى يعني
ان المقصود من ذلك الكلام هو بان قلة المحتاجين الى التنبيه على ان
معناه ذلك لانه هو مدلول اللفظ حتى يرد ان الاحتياج في قول الشارح
مسند الى الكلام لا الى صاحب الافهام فافهم **قال المولى الخيالي**
يفهم منه ذلك المعنى اي المعنى الذي ذكره الشارح وهو ان ما نعتقده
الخ كذا نقل عنه **قوله** اي ان اخذ اتصافه بالعنوان الخ فيه ما مر ان
المشهور هو جعل عنوان الموضوع معتبرا بحسب الاعتقاد لا ما ذكره
فافهم **قال المولى الخيالي** ان قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول اخذهما بحسب

ذكر

نفس الامر

60

نفس الامر وفيه ايماء الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب
الاعتقاد كما هو التحقيق على ما مر يكون مفيدا ايضا وههنا بحث
افاده بعض اهل التحقيق وهو ان سبب لغوية الحكم في قولنا
الثابت ثابت اذا اخذ كل من الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر
هو ان المقصود من قولنا ثابت في نفس الامر ان يحصل تصور مفهوم
الثابت المحمول و بعد ذلك تصور نسبته الى الموضوع والحكم بوقوعها
والحال ان هذه الامور حاصلة قبل هذا فان جعل مفهوم الثابت عنوانا
الذات الموضوع يقتضي ان يكون مفهوم الثابت قبل الجعل ملحوظا
بثبوته للذات ومجزوما به عند المتكلم وعند المخاطب معا هذا و ذلك ظاهر
لمن تأمل فانه قد حقق في محله انه في كل قضية خارجية او ذهنية عقد
الوضع وهو اتصاف الذات بالوصف العنواني اي ملاحظتها من حيث
اتصافها به وهو تركيب تقييدي لا بد قبل هذا العدان يعتقد ثبوت
الوصف العنواني لذات الموضوع اما اتصافه بالفعل على مذهب
الشيخ او بامكان اتصافه على مذهب الفارابي وهذا مما لا يشك
فيه من له ذوق سليم و مراجعة الى الوجدان ولذا قال السيد السند
قدس سره في حواشي شرح المطالع ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان
يتصور من حيث انه موجود وقال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص
لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المراكب التقييدي فتأمل وبعدما
تحققت ان سبب اللغوية هو ما ذا فاعلم انا اذا قلنا ما نعتقد
ثابتا ثابت في نفس الامر يلزم علينا ان نعتقد بثبوت وصف الموضوع
لذاته قبل ان نقول ما نعتقده ثابتا فيكون ذكر قولنا ثابت في نفس الامر
لاجل كون الحكم غير مفيد والحاصل انه لا فرق بين قولنا الثابت في
نفس الامر وبين قولنا ما نعتقده ثابتا ثابت في نفس الامر في لزوم
اللغوية والجواب ان المتكلم لا بد ان يعتقد حتى يمكن له الملاحظة
للاشياء بانه اعتقد ثبوتها وان المخاطب الذي يلاحظ الافراد بالعنوان
الذي اعتقد المتكلم ثبوته لها فاللازم له ان يعتقد ان المتكلم اعتقد
ثبوت ذلك للافراد ولا يلزم له ان يعتقد ثبوت ذلك لها فقولنا ما

و لا تقل هو للاشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال هو ان قولنا شريك الباري ممتنع دون الاشياء ممتنع قضية ذهنية مع انه لا علم لنا بوجه يتصف الموضوع قبل ان نحكم بل لم نحكم عليه بان شريك الباري وبانه الشيء وتقرير الجواب ان العنوان ليس مفهوم شريك الباري ومفهوم الشيء بل العنوان في الحقيقة ما نفرضه [illegible] شريك الباري [illegible] ان [illegible] العقد الوضع [illegible] ثبوت القيد للمقيد [illegible] الفرضية فافهم

ما نعتقده ثابتا ثابت وان كان لغوا بالنظر الى المتكلم والمخاطب
المعتقدين بثبوت الاشياء لكنه لا يلغوا بالنسبة الى المخاطب
الغير المعتقد فتدبر وقال ايضا وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري
شعري وبعده لله دري ما اجن صدري بنام عيني وفؤادي يسري
مع العفاريت باتي قفري والظاهر ان قوله انا ابو النجم ليس
مقصودا بالذكر وانما ذكره تنبيها على ان الكلام المقصود بالذكر وهو
قوله وشعري شعري كلام من يعتد به من الفصحاء وما قيل من انه بالنسبة
الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم فتكلف لا يحتاج اليه فافهم
وقال ايضا فان شعري شعري يحتاج البته الخ يعني انه وان كان
مفيدا الا انه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان
لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي
والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر هو المعنى الحقيقي
والمقصود من نفي كون قولنا حقائق الاشياء ثابتة مثل قوله شعري
شعري هو ما اشرنا اليه آنفا من انه ليس فيه تجوز بان يراد بحقائق
الاشياء ما نعتقده كذلك بل هو حقيقة عرفية بخلاف قوله شعري
فان فيه ارتكاب تجوز كما عرفت وقال ايضا يحتاج الى البيان لا بطريق
التاويل قال بعض الازكيا يفهم منه ان الاحتياج بطريق التاويل
كثير والا لالغا قوله ربما اقول هذا لا يلزم الشارح فان مفاد قوله ان احتيا جه
الى البيان قليل وعلى تقدير بيانه يكون لا بطريق التاويل نعم في عبارة
المحشي ما يوهم ما اشتبه عليك فلو قال ربما يحتاج الى البيان و
على تقدير احتياجه الى البيان يكون بيانه لا بطريق التاويل لكان اسلم
وقال ايضا فانه يحتاج الى التاويل لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره ره
على تقدير شهرته فهو معنى مجازي كما عرفت فلا بد من التاويل قوله ان
التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل حيث قال فيه يحتاج البتة الى بيان
معناه لخفائه قوله والتوجيه الثاني ناظرا الى مدخولها وهو الاحتياج الى
البيان حيث قال فانه يحتاج الى البيان قوله وفيه انه حينئذ اي حين
كونه ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان اما باعتبار كلمة التقليل واما باعتبار

مدخولها

مدخولها لا الى قوله وهذا الكلام مفيد لا مدخل له في بيان عدم اللغوية قوله
الا ان يراد الخ وهذا هو المراد ليس الا والمذكور لبيان عدم اللغوية
هو قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت فقط قوله في هذا القول
يعني به قوله حقائق الاشياء ثابتة قوله والمقصود دفع توهم الخ
وحاصله التوهم انه يجوز ان يكون الاضافة للعهد بان تكون اشارة
الى بعض اشعاره المعهودة والمعنى ان بعض شعري المعهود وهو
شعري الان كبعض شعري المعهود وهو شعري فيما مضى او شعري المتصف
بالبلاغة فيكون معناه ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة
فلا تاويل فيه ايضا وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض
اشعار المتكلم واما ملاحظة كونه مقيدا بكونه الان او فيما مضى او متصفا
بالبلاغة فلا يدل عليه الاضافة فلا يراد ذلك منه الا بضرب من التاويل
قوله وبين ارادة بعض الاشعار معينا سواء كان بالتعين الشخصي
او النوعي فان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار المعين
شخصيا او نوعيا وارادة المعين كذلك لا تدل على التقييد المذكور
بشيء من الدلالات فما قيل من ان المعتبر في العهد ليس مقصورا على
المعين الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة المعين النوعي وهو الشعر
المعروف بالبلاغة او فيما مضى مدفوع بان مدلول الاضافة ليس الا المعين
واما اعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فلا دلالة لها عليه على ان
المعتبر في العهد الذكر باي وجه كان وهذا حاصل قوله فلا يرد ان يقال لم
لا يجوز الخ فافهم قوله على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع اللغوية لانه
اما ان يراد في جانب المحمول البعض الذي يراد في جانب الموضوع او لا يراد
وذلك بان لا يراد في جانب الموضوع العهد اصلا او يراد به البعض الآخر
وكل من الاخرين باطل لانه لا يصح الحمل حينئذ ما لم يلاحظ فيه التشبيه وملاحظة
التشبيه هو التاويل والمفروض حصول هذا المعنى من العهد بلا تاويل
فتعين الاول فيكون لغوا قوله اي ربما يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بعد كونه مفيدا بناء على تاويله بما نعتقده حقائق الاشياء
فكانه قال هذا الكلام مفيد كيف لا يكون مفيدا وهو ربما يحتاج الى بيان

وبه يفهم الاشارة الى ان قوله لا العهود لم يجز فتأمل

صدقه بالدليل واحتياج الكلام الى بيان صدقه بالدليل من اقوى الامارات
على كونه مفيدا فيكون في هذا التوجيه تاكيد كونه مفيدا ولما كان الشارح
اذكر الافادة اكد بما ترى فالتاكيد في محزه قوله وفيه ان الظاهر الخ اي
وفي المشهور بحث غير ما ذكره المحشي الفاضل وهو ان الظاهر من قوله
ما نعتقده الخ جميع ما نعتقده فان تخصيص بعض الافراد تخصيص
بلا مخصص فاذا كان كذلك فلا نع ان يمنع كلية هذه القضية ويقول
لم لا يجوز ان يكون بعضها غير ثابت مما عدا المشاهدات فيحتاج الى اثباتها
بالدليل البتة فيلغو قوله ربما وحملها على التحقيق بعيد جدا واما جعل
المعنى ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان كقولنا واجب
الوجود ثابت لا اكثرها كقولنا السماء ثابت والارض ثابت والانسان
موجود الى غير ذلك فان اكثر فروعه بديهيات فهو حمل الكلام على معنى
لا يحتمله ولو سلم احتماله له فهو خلاف الظاهر جدا فان الظاهر من قولنا
قوله كل فاعل مرفوع يحتاج الى البيان ان كونه كليا يحتاج الى البيان
لا ان كل فرد من افراد هذه القضية يحتاج الى البيان فافهم فان قلت
فما المانع من ان يراد جميع ما نعتقده الخ مما ثبت عندنا من الاعيان بشهادة
قول الشارح في بيان وجه التصدير بهذا الكلام حيث قال ناسب
تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما ثبت عندنا من الاعيان قلت فح لا
يحتاج الى البيان اصلا لكونه بديهيا فيكون قوله ربما يحتاج فاسدا وهذا
حاصل ما ذكره المحشي ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد جميع
ما نعتقده الخ مما ثبت عندنا ويكون التقليل المستفاد من كلمة ربما
بالنسبة الى بعض الاشخاص وهم السوفسطائية فانهم انكروا ثبوت
حقائق الاشياء مع كونه بديهيا في نفسه غير محتاج الى البيان فلنتامل
مع التبصر قوله اي بناء على التاويل ايضا اي كما ان احتياج قولنا حقائق
الاشياء ثابتة مبني على التاويل والا لم يفد الكلام فلا يحصل المرام
لان احتياج صدق الكلام الى البيان بالدليل فرع كونه مفيدا كما لا يخفى
على من له نوع تعقل وحاصل قوله ويرد عليه انا شعري شعري الخ ان شعري
شعري ايضا على ذلك التوجيه ربما يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته

لنفس

لنفس الامر بالدليل كما انه كثيرا ما يحتاج الى بيان معناه بالتاويل والتقرير
نقل عنه ان لا يحتاج الى بيان صدقه في نفس الا قليلا ويحتاج الى بيان معناه
البتة هذا وذلك اعني احتياجه الى بيان صدقه قبل الان لا بد لاثبات ان
شعري الان كشعري فيما مضى والشعر المعروف بالبلاغة من شاهد
بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة وما قيل من ان مقصود ابي
النجم هو ان شعري مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا
الكلام الى البيان بل ملاحظة ابي النجم تكفي في صدقه فلا يكون شعري
شعري مثل هذا الكلام فمدفوع بانه مجرد دعوى من ابي النجم فلا بد
منه بالبيان بالنسبة الى بعض الاذهان على ان ملاحظة كونه شعر ابي
النجم الموصوف بالبلاغة هي من الاحتياج الى البيان فتدبر قوله وجعل قوله
ولا مثل انا ابو النجم الخ رد لما قيل من انه يرد ذلك ان لو كان قوله ولا مثل انا
ابو النجم الخ ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان ولا نسلم ذلك لم لا يجوز ان
يكون ناظرا الى قوله المراد ما نعتقده فح يكون نفيا للتاويل الذي اشتهر في نحو
قوله شعري شعري وانما الانفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء
موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل السوفسطائية
وانما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر
كذلك او يكون معناه حقائق الاشياء ثابتة مشهورة الثبوت ولا
خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها وانما خلافهم في اصل الثبوت و
حاصل الرد ان الشارح اورد على الكلام المذكور اعني قولنا حقائق الاشياء
ثابتة حكمين احدهما الافادة والاخر قلة الاحتياج الى البيان ثم اورد امرين
وسلب كون الكلام المذكور مثليهما فالظاهر ان احد المثالين ناظر الى
الحكم الاول والاخر الى الحكم الثاني فينصرف قوله ولا مثل انا ابو النجم عن كونه
ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان الى ما لم يذكر في الكتاب في مقام وصف
الكلام المذكور بعد كونه بمعنى ما نعتقده الخ خبر مما لا يرتضيه من له ادنى تدرب
في اساليب الكلام هكذا يحقق المقام بعون الله العزيز العلام قوله لم يتوجه
السؤال اصلا اي لم يتوجه السؤال باللغوية اصلا حتى يحتاج الى رفعه
قوله باعتبار تحققه اي باعتبار وجوده في ضمن افراد وح يكون معناه الحقيقة

المولى قره كمال

اي باعتبار وجوده في ضمن افراده فح يكون معناه الحقيقة الموجودة فيكون
توجه السؤال باللغوية اظهر من ان يخفى وما قيل من انه مع هذا لا يصح اضافة
الحقيقة بهذا المعنى الى الشيء العام للمعدوم فانه لا حقيقة له موجودة وما
له المحشي ايضا من انه لم يصح الحمل يعني حمل المحمول على الموضوع في قوله حقائق
الاشياء ثابتة على ذلك التقدير لكون المعدوم ليس بثابت عند الاشا عرة
فيلزم الكذب فكلاهما مدفوعا بان المقصود بالنفي في قوله لم يتوجه السؤال
هو توجه السؤال اصلا هو توجه السؤال باللغوية لان المراد انه لا يتوجه جة
سؤال اصلا كما لا يخفى على من له ذوق في المطالعة وان كذب القول
لا يضر في المقام ان المنظور في كون هذا الكلام لغوا وعدم كونه كذلك هي افادة
عقد الحمل فائدة مغايرة لما افاده عقد الوضع وعدم افادتها لذلك لا الصدق
والكذب فكونه كذبا لا ينافي كونه مفيدا فافهم **قوله** الا ان يراد بالاشياء
جنس المعنى المجازي فيصدق الكلام حينئذ لان جنس الشيء يتحقق
بثبوت فرد من افراده الا انه خلاف الظاهر فان اضافة الحقائق الى الاشياء
ظاهرة في كونها عبارة عن الافراد ولا ريب فيه احد من الاحاد ومن صحح الحمل
على مذهب المعتزلة فقد خرج عن مذاق الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام
قوله وبثبوت احوالها اي لها كما سيصرح به والاولى ان يقال ان
الكلام في العلم بالحقائق لا في العلم بالاحوال فافهم **قوله** لان ثبوتها
في نفسها الخ كانه اراد دفع ما يقال ان التصديق بثبوتها وبثبوت
احوالها لها ليس علما بها والكلام في العلم بها وحاصل الدفع ان ذينك
الثبوتين ايضا من جملة الحقائق ولا يخفى ما فيه على من له نوع ادراك بل
التحقيق ان العلم بالشيء اما ان يكون بتصور ذلك الشيء او
بالتصديق بثبوته في نفسه او ثبوت حال من الاحوال له فتبصر **قوله** هو
التصديق بثبوت الحقائق في نفسها او لغيرها فلا ينافي ولا تصورها ولا
التصديق بثبوت الاحوال لها لا يقال ان التصديق بثبوت الشيء
يستلزم تصورها لانا نقول ما يستلزمه التصديق هو التصور بالوجه
كما حقق في موضعه والمراد من التصور ههنا هو التصور بالكنه ولو سلم
كون ما يستلزمه التصديق هو التصور بالكنه لنا ان نقول ان المراد من

فان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
واضافة الجمع ايضا تفيد الاستغراق فافهم

من التصور

من التصور ههنا هو التصور الغير التابع للتصديق فتفطن **قوله** وما ذكره
المحشي من استغراق الانواع الخ والتحقيق في هذا المقام هو ان العلم
معرف باللام ولا يجوز ان يحمل على الحقيقة لان المقام مقام الرد على
طوائف السوفسطائية ولا يحصل الرد على اللاادرية حينئذ فانهم
لا ينكرون ثبوت جنس العلم لانهم معترفون بالشك وهو من جنس
العلم بل ينكرون التصديق بها ولا قرينة للعهد حتى يخص بالتصديق
فيجب الحمل على الاستغراق ولما كان حمله على استغراق الافراد
يستلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق متحققا وهو متعذر
امتنع ارادة استغراق الافراد فوجب حمله على استغراق الانواع فانه
ممكن ولو بالنسبة الى بعض الافراد وهذا معنى قول المحشي الفاضل
فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ففي قوله بمعونة المقام
ايماء الى ان المشهور عند اهل العربية هو جعل الاستغراق بمعنى
استيفاء الافراد الا انه يمكن ان يحمل على استيفاء الانواع ايضا بمعونة
المقام ان المراد بعد استيفاء الافراد يجعل الانواع بمنزلة الافراد
لكونها هي الافراد الاولية للجنس فلا يرد ما اورده المحشي على المحشي
الفاضل تبعا لبعض الافاضل وما قيل في رفعه ان استغراق الانواع
ايضا مما ذكره علماء البيان قال الشارح المحقق في شرح التلخيص في
تفسير قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء اي كل فرد من افراد الدواب
من نطفة معينة هي نطفة ابيه المختصة به او كل نوع من انواع الدواب
من نوع من انواع المياه وهو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من الدابة
وهذا كما ترى من حمل اللفظ على الاستغراق العرفي ففيه ان كلامنا في ان
المشهور في اللام الدالة على الاستغراق هو استغراق الافراد
لا الانواع والنوعية فيما ذكره ذلك القائل انما نشاء من تنكير غير المسند
اليه فافهم وقيل ايضا انه من قبيل الاستغراق العرفي فان تحقق العلم
بعزو به الثلاثة انما هو بالنسبة الى بعض افراد حقائق الاشياء والاستغراق
العرفي مشهور بين علماء المعاني انتهى وفيه ان افادة اللام الاستغراق
في غير مدخوله ليس له مثل في الكلام على انه يابى عن ذلك التوجيه كل الاباء

فلا يرد ما قيل انه ينبغي ان الرد على اللاادرية
التصديق بالاشياء وان اللاادرية لا ينكرون
تصورها فحمل العلم على الاعم من التصور و
التصديق كما جرى عليه الشارح مما لا ينبغي
المقام وانتاج فيه عموم اللفظ هذا الا ان
لقائل ان يقول يجوز ان يجعل كون الفقرة
من هذا الكلام هو الرد على اللاادرية قرينة على
ارادة العهد من العلم فافهم

المولى القسطلاني التزم بكسنل

قول المحشي الفاضل لاستغراق الانواع كما لا يخفى على من له ادنى تامل على ان المقصود من حمل اللام على الاستغراق هو حصول المراد على اللاادرية وهو يحصل باستيفاء انواع العلم ولا يحتاج الى استيفاء افراده كلا او بعضا فليتامل بقي انه قد ذكر بعض الافاضل ان المراد مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلثة ان لا دليل على تخصيصه بواحد منها ثم قال ومن بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام هذا ولا يذهب عليك ان قوله ان لا دليل على تخصيصه بواحد منها يشعر بانه حمل اللام على الاستغراق فانه لا مجال لحمله على الحقيقة حينئذ لان الملحوظ في لام الحقيقة هي الحقيقة من حيث هي هي لا الافراد النوعية ولا الشخصية فقد وقع على العمياء فيما عاب على غيره ونعم ما قيل التعصب غشاوة البصيرة فتبصر قوله يحتاج الى العلم بالاحوال كما سيجيء في باب اثبات الصانع قوله وكذا يحتاج الى ان تصور طرفي في الثبوت اى الاحوال والاشياء قوله الا بتقدير الثبوت حتى يفيد ان العلم بوجوب الحقائق فانه لو لم يقدر يجوز ان يراد بالعلم التصور فلا يحصل الغرض قوله فلهذا قدره الخ مدخول اللام دليل انى على هذا الظن قوله والغلط الثاني ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به وكلا الظنين غلط اما الاول فلانه لا يتم الاستدلال فقط بل لا بد من العلم بالاحوال ايضا واما الثاني فلانه قد عرفت ان معنى العلم بها هو اعم من تصورها والتصديق بثبوتها وباحوالها فلا حاجة الى تقدير الثبوت لا يقال يمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه كون الظن الاول غلطا بانه ليس المراد هو التنبيه على جميع ما يتوقف عليه الاستدلال على وجود الصانع حتى يدل اخذ الثبوت دون غيره على ظن الكفاية بل المراد هو التنبيه على وجود ما نشاهده وتحقق العلم لانا نقول لم يجعل المحشي الفاضل مبنى الاستدلال بالاكتفاء بتقدير الثبوت على ظن القائل بكفاية العلم بالثبوت ان يكون المراد هو التنبيه على جميع ما يتوقف عليه الاستدلال على وجود الصانع حتى يرد ذلك بل جعل مبناه ترجيح تقدير الثبوت مع ان العلم بالاحوال

ما يتوقف

ما يتوقف عليه ذلك الاستدلال ايضا كما يشهد قوله فلهذا قدره ولم يقدر غيره دون ان يقول ولم يقدر غيره دون ان يقول ولم يقدر معه غيره فلو لم يظن بالكفاية لما رجح نعم يجوز ان يكون ترجيحه لكون العلم بالثبوت مبدأ للعلم بثبوت الاحوال فليتامل قيل ويمكن ان يقال ان المراد بالثبوت اعم من الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها فيشمل العلم للاحوال ايضا هذا وفيه ان ارادة الاعم من ثبوت الشيء في نفسه وثبوت الاحوال له بقولك ثبوت الشيء في غاية البعد قوله لقل عنه فان مصدر الخ قال بعض الافاضل لا حاجة في تانيث الضمير الى هذا الوجه السخيف والى تقدير المضاف ايضا فان ضميرها يعود الى حقائق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق بتصور الماهيات وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام هذا يعني فقول القائل المراد به العلم بثبوتها مفاد قوله والعلم بها من غير حاجة الى تقدير المضاف ولا الى ارجاع الضمير الى الثبوت بالتاويل المذكور وقد عرفت سابقا وجه ما ذهب اليه المحشي الفاضل فتذكر وتبصر قوله قلت لو سلم الخ يعني لا نسلم اولا كون الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة تصديقا بثبوتها بل يجوز ان يكون ذلك في مرتبة الشك ولو سلم ذلك بناء على انه ظاهر فيه فلا نسلم كون العلم بذلك التصديق لازما منه لم لا يجوز ان يكون الشيء معلوما ولا يتعلق العلم بمعلومية ذلك الشيء ولو سلم ذلك بناء على ان الاغلب هو عدم الذهول عن العلم بالشيء فلا نسلم كون الثاني تكرارا وانما يكون كذلك لو لم يكن فيه فائدة اصلا وليس كذلك قوله وفيه ان عادة المصنف الخ يعني فالمناسب ان يقتصر على التصريح بما يحصل به الرد على اللاادرية قال المولى الخيالي يرد عليه انه ان اريد الخ محصول هذا الايراد وجوابه ان اراد بقوله لا علم بجميع الحقائق نفي العلم تفصيلا فهو مسلم لكن لا يضرنا وانما يضر لو كان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد به هو العلم الاجمالي وان اراد نفي العلم اجمالا فهو

عبد الحكيم السيالكوتي
وجه التامل هو انه يجوز ان يكون مراد المحشي الفاضل بقوله ولم يقدر غيره ولم يقدر معه غيره انه حينئذ مبنى الاستدلال على المحشي الفاضل فيكون على ظن القائل بكفاية العلم بالثبوت بالاكتفاء بتقدير الثبوت ان يكون المراد هو التنبيه الذكور لا ترجيح تقدير الثبوت فتدبر
قسطلاني

وقد عرفت ان العلم معرف باللام فارادة التعريف منه يحملها على العهد ولا قرينة ووجه التشقيق انه يمكن ان يكون كون الكلام مسوقا للرد عليهم هو السوفسطائية قرينة على ذلك كما يشير اليه قول ذلك البعض بقرينة المقام فافهم

وجه التفهيم هو انه على تقدير الاستغراق بالمقام تنتفي لا دخل لقول القائل للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق في حمل العلم على التصديق فتفطن

ممنوع كيف وقد حكم بالثبوت على الحقائق فى قولنا حقائق الاشياء
ثابتة والحكم بثبوتها لا ينفك عن العلم بها اجمالا على ان المراد ما نعتقده
حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم فيكون معلوما لنا
البتة فقوله والعلم بها متحقق معناه مستقيم لا يحتاج فى استقامة
معناه الى تقدير الثبوت كما ادعاه القائل وقال ايضا لا يقال نحن نقيد
العلم الى قوله وقد يقال لحصوله اختيار الشق الاول من الترديد واثبات
كون المراد من العلم هو العلم التفصيلى والاختيار الى تقدير الثبوت
وتقريره ان المراد بالعلم فى قوله والعلم بها هو العلم بالكنه والا لا يحصل
الرد المقصود فى المقام ان العلم بالوجه لا يكفى فى الرد على اللاادرية
اذهم معترفون به ايضا كيف وقد اعترفوا بالشك ولا شك انه فرع
التصور بالوجه ولو كان المراد هو العلم بالكنه والعلم بالكنه لا يكون
الا تفصيليا يلزم ان يكون معنى الكلام والعلم التفصيلى بجميع الحقائق
متحقق وهو باطل للقطع بخلافه فلا جرم نحتاج الى تقدير الثبوت خلاصا
عن لزوم البطلان فالمعنى على هذا والعلم بالكنه بثبوت الحقائق
متحقق فان قلت فعلى هذا يبطل الكلام اذ التقييد بالكنه يقتضى
كون العلم تصوريا وتقدير الثبوت يقتضى كونه تصديقيا فبين التقييد
والتقدير تناف قلت نعم لكنه لا يضر المحشى الفاضل بل ينفعه فى الرد
على من قدر الثبوت بناء على التقييد المذكور نعم يرد عليه انه كيف غفل
عنه مع كمال ظهوره ولم يتعرض له ويدفع بانه اظهر ما خفى واعرض عما
ظهر و قوله لانا نقول لا دليل على هذا التقييد معارضة لما ادعى ذلك
القائل من التقييد لتحصيل الرد المقصود فى المقام وتقريره انا لا نسلم
التقييد المذكور لانه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه لا يجوز فهذه
التقييد لا يجوز ولو سلمنا جوازه فنقول بطلان المقيد لا يوجب
تقدير الثبوت اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت
يكون بترك التقييد المحوج الى ذلك التقدير ايضا ان ذلك التقييد
ليس بواجب لان الرد المقصود فى المقام حاصل بدونه ايضا بان
يكون المراد من العلم اعم من التصور والتصديق كما ذهب اليه الشارح

المحقق

تعريض بعبد الحكيم السيالكوتي

المحقق رحمه الله تعالى وهذا كما ترى تقرير لطيف لا يشوبه غبار كما لا يخفى على
اولى الاعتبار وذوى الابصار وهذا من فيض الملك المتعال ولا تلتفت
الى قيل وقال قوله اى نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيه اشارة
الى ان المراد من تقييد العلم هو التقييد العلم فى قوله والعلم بها متحقق
لا فى قوله لا علم بجميع الحقائق كما توهم لانه يابى عنه قوله لا دليل على هذا
التقييد وقوله مع ان تعميم الشارح ينافيه فان كلا منهما كما ترى
يقتضى ان يكون المراد ما اشار اليه المحشى فافهم قوله فيلزم
المحذور اى لزوم كون جميع الحقائق معلوما على تفصيليا وهو
باطل للقطع بخلافه فلزم المصير الى تقدير الثبوت قوله لا يقال تسليم
العلم بالوجه الخ حاصله انه لا حاجة الى التقييد بالكنه فان المحذور يلزم
على تقدير عدم التقييد ايضا ان العلم بالوجه يستلزم العلم بالكنه
ان ما من وجه الا وهو كنه حقيقة من الحقائق فالاحتياج الى تقدير الثبوت
ثابت قطعا فما وجه تحمل مؤنة التقييد وحاصل الجواب ان ذلك
الاستلزام انما هو فى بعض الحقائق واما فى الكل فلا وكلامنا فيه
لا فى البعض ولا جائز ان يكون شئ كنه جميع الحقائق لما انه بديهى
البطلان فتدبر قوله فيه ان الشارح انما اعمم الخ يرد عليه ان المنافاة
باقية بعد ان قد عرفت ان المراد بالتقييد هو تقييد العلم المذكور
فى قول المصنف والعلم بها فعلى تقدير تقييده يختص بالتصورات
فقط ان التصديق لا يتعلق بالكنه كما حقق فى موضعه والشارح
قد اعمم العلم للتصورات والتصديقات نعم لقائل ان يقول تلك
المنافاة لا تضر القائل وانما تضره لو كان مراده توجيه كلام الشارح
وليس كذلك بل هو موجه لكلام المصنف فتفطن قوله تامل لعله
اشارة الى لزوم التنافى بين التقييد والتقدير والى انه لا يضر المحشى
الفاضل كما قررنا وقيل وجهه ان المسلم هو جواز التقييد لا التقييد
بالفعل والمراد بقوله بل يجوز الخ هو ترك التقييد بالفعل فلا
محذور انتهى وانت خبير بان ذلك مبنى على اعتبار مقدمة مطوية
فى الكلام وهى قولنا وكل ما لا دليل عليه لا يجوز وقد قررناه فيما قبل فتذكر

المولى عبد الرحمن

قال المولى الخيالي وقد يقال ايضا الخ هذا ايراد آخر على من قدر الثبوت وتوضيحه انك ادعيت ان تقدير الثبوت يخلص الكلام المعهود من البطلان وان لم يقدر يبطل معناه ورد عليه انه ان اراد ثبوت الكل فهو ايضا غير معلوم ان العلم بثبوت الجميع فلا يحصل المقصود اعني الخلاص من البطلان وان اراد ثبوت البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت لانه كما ان ثبوت بعض الحقائق معلوم كذلك بعض الحقائق معلوم ايضا فالكلام حينئذ صحيح سواء قدر الثبوت او لم يقدر فلا فائدة في التقدير كما زعم قوله ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا الخ يعني انه يكفي في العلم بثبوت الجميع العلم بالجميع اجمالا وذلك متحقق لما مر من تضمن قولنا حقائق الاشياء ثابتة ذلك العلم الاجمالي وحاصل الجواب انه اذا كان المراد العلم الاجمالي فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت كما لا وجه للعدول عنه على تقدير ارادة البعض ايضا فان نفس الحقائق وثبوتها سواسية في كونهما معلومين علما اجماليا فتأمل قال الشارح المحقق والجواب ان المراد الجنس الخ يعني انا لم ندع تحقق العلم بجميعها حتى يلزم البطلان ويحتاج لتصحيح الكلام الى تقدير الثبوت بل لم ندع ايضا ثبوت جميع الحقائق بل المدعى هو الجنس ان المراد هو الرد على القائلين بالسلب الكلي ونقيضه هو الايجاب الجزئي فيكفي الجنس في الرد عليهم فلا حاجة الى تقدير الثبوت بل مع تقديره ايضا نفتقر الى الحمل على الجنس لان العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق قيل فالانسب حينئذ ان يقال حقيقة الشيء ثابتة ويمكن ان يقال نعم الا انه جمع للتنبيه على كونها اجناسا مختلفة فافهم و قوله ردا على القائلين علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة حتى يرد ان الرد عليهم لا يوجب ارادة الجنس فانه كما يكون به يكون بارادة الجميع ايضا فتفطن قوله فيه ان الكلام الى لغين الخ قد عرفت ان اثبات العلم بالثبوت لا يتوقف على تقدير الثبوت بل يحصل بحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق بها وباحوالها على ما فسره الشارح المحقق وقد قرر المحشي الفاضل

التصديق بها

التصديق بها وباحوالها بالتصديق بثبوتها وبثبوت احوالها لها فلا يرد ماذكره المحشي قوله قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر الخ اخرجنا القول مع تقدمه في كلام المحشي الفاضل الانتباه ماذكره في حيزه على ما في حيز القول المذكور اولا والوجه الذي ذكره الشارح من طرف القائل هو قوله للقطع بانه لا علم بها واما الوجه الذي ذكره المحشي فهو ان الرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد قال المولى الخيالي يرد عليه ان ثبوت الجنس الخ يعني ان ارادة الجنس وان ازاحت الاشكال وافادة الرد على النافين الا انها لا تفيد ما هو المقصود من ذكرها بين الفنين في هذا المقام وهو التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها للتوسل به الى معرفة الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة وذلك لانه يجوز حينئذ ان يكون ثبوته وتحقق العلم به في ضمن فرد آخر غير ما نشاهده فلا يلزم وجود ما نشاهده والعلم به فلا يحصل التنبيه المقصود وقال ايضا وجوابه ان المراد هو التنبيه الخ يعني لا نسلم عدم حصول التنبيه المقصود على ارادة الجنس وانما لا يحصل ذلك لو كان المراد هو التنبيه على وجود ما نشاهد وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد بحذف المضاف لان التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهد اولا قيل ان وجود جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فلا يندفع الاشكال بهذا الجواب هذا وانت خبير بان ذلك القول مبني على ان يراد بالجنس الماهية وهو في حيز المنع بل المتبادر من الجنس هو الجنس المنطقي وهو يجوز ان يوجد في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له نعم لقائل ان يقول ان سياق الكلام واضح في ان المقصود هو الاستدلال بوجود ما نشاهد لا بوجود جنسه وتقدير المضاف بعيد لا يدل عليه قرينة فليتأمل وقال ايضا فالكلام السابق على حذف المضاف وهو جنس لا يقال لا حاجة الى تقدير المضاف فان كلمة ما في قوله

وجه التقرير بجوازه انا اراد بالجنس الماهية فقال ما قال بناء على ان مدلول لام الجنس الا ماهية الجنسية انما هو الماهية والجنس المنطقي

ما ث هد تغني غناءه ان هي اما موصولة او موصوفة واياما كانت فمعناها
اما الجنس او الاستغراق وقد حملت ههنا على الجنس لانا نقول ما
يفيده كلمة ما هو الجنس بمعنى الماهية وقد عرفت انه ليس بمراد وانما المراد
هو الجنس المنطقي فافهم وقال ايضا اونقول اذا اثبت شيء من الاشياء
الخ وحصول هذا الجواب انه اذا سلم ثبوت شيء من الحقائق فالاحق
بالتسليم هو ثبوت هذه المشاهدات فانها اظهر وجودا واسبق
حصولا من غيرها لان ثبوت هذه المشاهدات موقوف على ثبوت
شيء من الاشياء حتى يرد ما قيل ان هذا الجواب يقتضي ان التنبيه
على التصديق بثبوت هذه المشاهدات موقوف على التصديق
بثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان الامر بالعكس فان
التصديق بثبوت شيء من الحقائق موقوف على التصديق بثبوت هذه
المشاهدات من الحقائق فتامل قال الشارح المحقق فان منهم من ينكر
حقائق الاشياء يعني انهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس
الامر بمعنى انه ليس في نفس الامر ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة
فضلا عن اتصافها بالوجود واثبات بعض منها لبعض آخر بل كلها
خيالات باطلة واوهام لا اصل لها كالسراب الذي يحسبه الظمآن
ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية الاعتقاد فالحاصل انهم ينفون
الحقائق بالمرة فانها ان لم تكن متميزة في نفسها ولا بتبعية الاعتقاد
ارتفعت بالمرة كما يدل عليه قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقيق فعلى مذهبهم الباطل ليس في
الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا رسل لا انهم يقولون ان الكل راجع
الى اصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده بحيث لا تعدد ولا تكثر
ولا تمايز بوجه من الوجوه الا بحسب التعينات الوهمية وبحسب الظاهر بادي
وبادي الرأي كما ذهب اليه جمع من اهل المشاهدة فمن قال مراد السوفسطائية
نفي حقيقة سوى الحق فيرجع الى مذهب بعض الصوفية فقد اخبر بعدم
تتبع كلامهم وعدم تفحصه دلائلهم واما العندية فانهم ينكرون ثبوتها
وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ويعرفون بثبوتها وتميزها

وكما يظهر للنائم والبرسم والمستيقظ
على ما في شرح المواقف ان النفس بسبب
النوم للاستراحة وبسبب المرض بغفلة
ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى
وتركيب صور اخيالية ترسمها في الحس المشترك
على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس
حالة اليقظة والصحة فيدركها النفس و
تشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من
الخارج لاعتبارها بذلك

في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ويعترفون بثبوتها وتميزها بتبعية
الاعتقاد وهذا كما ذهب اليه المصوبة من ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه
ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع للاجتهاد وكما في قواعد
العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها ولا ثبوت
لها الا بتوسط لغة العرب وكما فسر بعضهم الصدق بمطابقة الاعتقاد
والكذب بعدمها وبهذا ظهر الفرق بين مذهبي العنادية والعندية وقيل في الفرق
بينهما ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون
كونه ظرفا لثبوتها واورد عليه ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم
بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم
انتفاء ذلك بخلاف ظرفيتها لنفسه على ما حقق في موضعه واما اذا كان
بمعنى التقرر والتميز كما سيجيء من المحشي الفاضل فانتفاء ظرفية تميزها
يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسه ايضا فالتعويل على ما ذكر
اولا وقيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى هذا الفرق لا الى
ما ذكر اولا حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول واجيب عنه
بان الشارح اخذ المآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة
واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر
فليتامل قال المولى الخيالي سموا بذلك الخ قيل ويمكن ان يقال سموا
عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم
في مذهبهم عناد كل حكم لآخر وقال ايضا لانهم يعاندون الخ اي يعاندون
العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم
بعدم نسبة امر الى الآخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا تكون
الاشياء الا اوهاما وخيالات باطلة لا وجود لها في الحقيقة في نفسها
ولا بحسب الاعتقاد كما مر فاندفع ما قيل ان قوله ويدعون الجزم بعدم
تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها
وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق
نسبة كانت اولا كما مر فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس
الامر ولا حاجة الى الاعتذار في تخصيص النسبة بالذكر بان قوله ما من

قوله كما ذهب اليه جمع من اهل الكشف وحدة فانهم ذهبوا
الى ان العالم خيال لا وجود له الا في المتحقق والتحقيق المذكور
لا ينبغي عندهم كذلك لانه لو تحقق بهذا النحو يلزم
يكون بناء على التحقيق فان قلت كيف بابا فوق ذلك
فلت ليس هو خيال صرف كخيال من يعتقد وجوده
بمعنى انه ليس له وجود مستقل وانما وجوده في بعض
بالوجود الحقيقي فان قلت كثرة الوجود وحدته كيف
من جهة فكيف بهم قلنا المحسوس كثرة الكون
في الخارج وهو امر نسبي كثرة الوجود وهو يعلم
فيمكن ان يكون كثرة جزئيا حقيقيا ويكون قابلا له
موجودات من الجواهر والاعراض الا لا لما انه
العيب والنقصان الى الكلام الى وجود الحق
سبحانه وتعالى

قضية بديهية الخ دليل لما ادّعوه وهو انه يدل على عدم تحقق النسبة فقط اقول في كونه دليلا لما ادّعوه نظر بل هو بيان لمنشاء غلطهم ولا يلزم من اختصاص المنشاء بالنسبة اختصاص المذهب بها قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانى نشاء مذهبهم من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملة يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية اخرى معارضة لها مثلها في القوة تقاومها فافهم **وقال ايضا** ما من قضية الخ كما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام والنسب كلها ويلزم من شبهكم هذه ثبوتها فكلامكم مناقض لنفسه فتامل بتذكر ما سبق نقلا عن السيد السند قدس سره **وقال ايضا** وبه يظهر الخ اي بما قررناه من وجه التسمية ونقل مذهبهم يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم ان نسبة امر الى آخر نعم الموجود والمعدوم على ان النسبة ليست من الحقائق الموجودة فتدبر **وقال ايضا** فتخصيص انكارهم الخ اي تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال فمنهم من ينكر حقائق الاشياء جزئي على وفق ما سبق من قوله حقائق الاشياء ثابتة **قوله** اي ليعم نسبة امر الى آخر ايضا اي كما عمّ الموجودات ولقائل ان يقول ان انكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوتها لها فرع ثبوتها نعم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية اذ السوالب الكلية لا يقتضي وجود الموضوع فلو قال ليعم نسبة امر الى آخر بالعدم ايضا لكان اولى فافهم **قوله** وايضا ان لم يجد عليه الخ وذلك لان قولهم ان الحقائق اوهام وخيالات باطلة قضية موجبة والقضية الموجبة

تقتضي

تقتضي وجود الموضوع ففي ضمن هذه القضية اعتراف بوجود هذه الحقائق فلا يصح الحكم عليها بانها اوهام وخيالات باطلة لا ثبوت لها كما لا يخفى وانت خبير بان هذه القضية وان كانت في صورة الموجبة لكنها في حكم السالبية الكلية لان معناها لا ثبوت لشيء من الحقائق والسالبة الكلية لا تقتضي وجود الموضوع كما مر ولعله لهذا قال بحسب الظاهر **قوله** الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع الخ قد يفهم منه انه بعد التاويل لم يكن باطلا بحسب الظاهر وليس كذلك هذا يعني ان التاويل خلاف الظاهر فلا يدفع البطلان بحسب الظاهر فلا يرد ما يقال انه يجوز ان يكون المراد الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب اعتقاد المخالفين للسوفسطائية فالمعنى ان ما تعتقدونه حقائق الاشياء اوهام وخيالات فتبصر **قوله** اي لا وجود لها الخارجي يعني ان ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل المراد هو الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا والمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ويقولون ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقاد دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم واحتجوا في ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا وغير الصفراوي حلوا ولا استحالة في ذلك ان ليس لشيء في نفس الامر ثبوت فضلا عن تكيفه بالكيفيتين على ما حققه السيد السند قدس سره في شرح المواقف والحاصل ان الاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك فظهر معنا كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليهم عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام وهو ان الحق مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته له فافهم

قوله ان ليس انكارهم مقصود الح بل بعمها والمعدومات على ما يجي فانهم
يقولون لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فما اعتقدنا وجوده
فهو موجود ثم ان اعتقدنا عدمه فهو معدوم **فائدة** لم يذكر وجه تسميتهم
بالعندية لانه لم يتعلق به غرض كما في الاول وقد ذكره بعضهم وهو انه نسبة
الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسالة عند ابي حنيفة كذا فافهم
قال الشارح المحقق ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء وبلا ثبوته
قيل يستفاد عنه انكار العلم بثبوت شيء وبلا ثبوته ولا يستفاد انكار
لاثبوت المعدوم فكانه اريد بالشيء هنا ايضا المعنى الاعم للموجود
المعدوم **قال المولى الخيالي** هذا الزعم بمعنى القول الباطل الح يعني ان
المشهور هو ان الزعم بمعنى الاعتقاد الباطل ولا يستقيم هنا لان
لا اعتقاد للشاك فالمراد به هنا هو القول الباطل اورد عليه ان
القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم فاخذ
الزعم هنا للاشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا
الاعتقاد واجيب عنه بان المراد بالقول الباطل هو القول الدال على
نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل اولا ويؤيده ما في له
الشارح المحقق في شرح التلخيص حيث قال لا يقال المشكوك ليس
بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور
كما صرح به ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك
بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء
من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار
مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل ان تيقن ان زيدا ليس في الدار
وقال زيد في الدار فكلامه خبر فتدبر **قال الشارح المحقق** لنا تحقيقا
يعني في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم فلا يرد ما قيل ان النزاع مع
الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي ان يقدم دليلهم
على هذا الكلام على انه قد قيل لا باس في المعارضة قبل سماع الخصم
و قوله انا نجزم بالضرورة الح في دفع شبهة اللاادرية ظاهر واما دفع
شبهة العنادية والعندية فبان يقال ان الجزم حقيقة من الحائق وقد

بثن

ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد او يقال ان الجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او
بالبيان يوجب ثبوته البتة اذ الجزم المستند الى العيان او البيان لا يكون
باطلا الا انه على ذلك التقدير يكون المراد بالبيان هو البرهان **و** ما قيل
من ان الجزم ببداهة العقل ايضا يدل على ثبوته فلا وجه لتركه فيمكن ان
يقال ان العيان وان كان ظاهرا في الحس الا انه يمكن ان يدرج فيه
بداهة العقل بنوع تاويل فتدبر **و** قوله والزاما عطف على قوله تحقيقا
وفائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجي هي حفظ الطالب
للحق عن قدحهم فانه اذا راى ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبولهم الالزام
محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد ان مذهبهم باطل فذكر الدليل الالزامي
لا ينافي ما سيجي من ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة في دفع التنافي
الى ان يقال ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر
الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي
ان ينبه عليه ان الدليل الثاني ايضا يفيد التحقيق كما يفيد الالزام
لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في قال الاول لمجرد التحقيق
دون الثاني وبهذا ظهر ان قوله الزاما ليس لجعله خارجا عن البرهان
كما هو المتبادر وان ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات
مسلمة عند الخصم وان لم تكن عندنا كذلك فاسد اذ الخصم في هذه
المسئلة لا يمكن في دلته اصلا بذلك الوجه ان لا يعترف بمعلوم كما صرح
به الشارح في اخر كلامه ومنشا توهمهم ما قيل في صناعة الجدل انه يفيد
الزام الخصم فظنوا ان كل ما يفيد الزام الخصم جدلي مركب مما هو مسلم
عندهم فقط **قال المولى الخيالي** يرد عليه ان ارتفاع النقيضين الح
يعني ان محصل ما ذكره الشارح هو انه ان لم يثبت نفي جميع الاشياء
الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه ان لم يثبت السلب
الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان اثبت
النفي في نفسه فقد ثبت ماهية من الماهيات في نفس الامر لانه حقيقة

من الحقائق فيرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين واجتماعهما من جملة الموهومات
الفاسدة عندهم فلا يتعلق بشيء منهما امتناع ولا وجوب فلا يلزم
من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز
ان يرتفعا ويكون من جملة المخيلات والحاصل انهم لا يسلمون بطلان
اللازم اعني ارتفاع النقيضين حتى يثبت شيء ما في نفسه قيل هذا
الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان تحقق نفي الاشياء
في نفس الامر ثبت الاشياء والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس
مراده ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم يكن الاشياء
عندكم منفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي هذا
ولا يذهب عليك انه خلاف المتبادر فافهم وما قيل من ان الالزام
ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد ما ذكره المحشي
الفاضل بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل
فقد ثبت مقصودنا وهو بطلان ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت
فقد اعترفتم بثبوت غرضنا ايضا فمرحبا بالوفاق فيقال فيه ان المقصود
من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة كما عرفت
لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا فتامل بقي
شيء ينبغي ان ينبه عليه للذكي الوقاد وهو انه كما يلزم من عدم تحقق
النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك
يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه
نوعا من الحكم وانه كما تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس
حقائق الاشياء بطلان نفيه ايضا بناء على استلزامه
اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق
شيء وان يتحقق النفي وهو شيء وان تحقق فقد ثبت حقيقة
من الحقائق فتدبر **وقال ايضا** فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير
قيل ان نفي الحقائق ايضا من جملة المخيلات عندهم بل الجزم بنفي الحقائق
ايضا من جملة المخيلات فكيف يتم الالزام واجيب بان معنى قوله
جزمتم بنفي الحقائق مطلقا جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت

او معدومة

شيخ قوله بان يقال ان جزمتم بالنفي اي بالانتفاء كان الجزم حقيقة من الحقائق وان لم تجزموا بالنفي جزمتم بالثبوت فانه لا يصح ان يقال والا يلزم ارتفاع النقيضين لان الجزم بالنفي ليس نقيضا للجزم بالثبوت بل نقيضه عدم الجزم بالنفي ونقيض الجزم بالثبوت عدم الجزم به لان نقيض كل شيء رفعه **المولى زاده كمال**

فلا يرد عليه ما ذكره المحشي لانه يرد عليه ان عدم الجزم بالنفي عام بحسب الوقوع من الجزم بالثبوت فانه تارة يجتمع معه وتارة اخرى يجتمع مع عدمه كما في صورة الشك فلا نسلم انه اذا لم يجزموا بالنفي تعين جزمهم بالثبوت ويجاب عنه بان هذا الكلام لا يصلح من طرفهم اذ ليس لهم ان يقولوا بعدم الجزم بالنفي لانهم [illegible] الجزم بالثبوت على تقدير عدم الجزم بالنفي [illegible] فاذا لم يجزموا بالنفي تعين جزمهم بالثبوت [illegible] لا يقال ان المانع لا مذهب له من حيث هو مانع فتدبر

او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة
الحقائق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته
بالشبهة فيتم الالزام فليتامل **وقال ايضا** وقد يتوهم ان الانكار هم الخ
اي فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية وقوله ويتوجه الا
لزام الخ لاثبات كون النفي من الحقائق الموجودة في الخارج وكون
العلم من اعراض الموجودة في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل
وقال ايضا ويرد عليه انه لا وجود الخ منعا لكون العلم من الاعراض الموجودة
في الخارج بناء على مذهب اكثر المتكلمين ولو سلم كونه منها فينظر دقيق
مثل ان يقال العلم قائم بالذهن والذهن موجود خارجي والقائم بالموجود
الخارجي موجود خارجي فكيف يتصور الالزام المنكري اظهر البديهيات
الحسيات بامر خفي فما قاله بعضهم من ان عدم وجود العلم عند كثير من
المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به ان لا يجب كون الملزم به معتقدا لمن
تمسك به ففيه ان مقصود المحشي الفاضل انه لا يتم الالزام عليهم
بل مقصوده توسيع دائرة مقالهم وان المتمسك به هم المتكلمون
وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر فتامل نقل عنه وايضا لا
يلزم من عدم تحقق العلم بالانتفاء تحقق الانتفاء **قوله** مع انه يمكن
ان يناقش في ان الحكم تصديق بان يقال لا نسلم كون الحكم
تصديقا لجواز ان يكون نسبة كما مر وكذلك في ان التصديق علم
بانه لا يخلو اما ان يكون نفس الحكم او مجموع الادراكات والحكم واياما كان
لا يكون علما اما اذا كان نفس الحكم فلانه عبارة عن ايقاع النسبة وهو
من مقولة الفعل فلا يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف او
الانفعال واما اذا كان هو المجموع فلان الحكم ليس بعلم والمجموع المركب
من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علما وتحقيقه في شرح المطالع وكذلك
يناقش في ان الحكم علم مطلق بان كونه علما انما يستقيم على مذهب الحكماء
واما على مذهب الامام فليس بعلم بل هو فعل كما عرفت **قوله** قوله فلا يلزم
الخ قيل انما اخره مع تقدمه في كلام المحشي الفاضل لكونه مشتركا بين الايراد
الاول والايراد الثاني هذا وانت خبير بفساد هذا الكلام ان مدار الالزام في

فانهم يقولون الان سلم ان العلم موجود لكن من جملة المخيلات والزائل المتنبهة مخيلات بانه

الشق الاخير هو تحقق النفي فالمعنى حينئذ ويرد على هذا التوجيه انه لا و جود
للعلم فلا يلزم من تحقق النفي الذي هو علم ثبوت شيء من حقائق
الموجودات على تقدير كون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات
فتامل قال المولى الخيالي لا يقال ترديد هذا الالزام الخ اي لا يقال حاجة
في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على حقائق الموجو دات
الى التوجيه المذكور حتى يرد ما يرد فيقصر بالمقصود اعني الالزام بل
الالزام تام بدونه لان ترديد الشارح رحمه الله في التحقيق وهو بمعنى
الوجود فمعنى الكلام انه اذا لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت
شيء منها وان وجد فكذلك لان النفي حقيقة من الحقائق وحاصله
ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء
وان قالوا بوجوده فقد ثبت المدعى وقيل في تحريره ان هذا الايراد منتزه
الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح
ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق
ان محصل الترديد ان نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو بمعنى
الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة في التوجيه السابق
والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على الشق الثاني من الترديد
وهو تحقق النفي واورد عليه انه ان اراد انه يحتاج لتصحيح شقي التر ديد
الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه
اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض
احتمال فرضي كما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة
فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بواجب بل يجوز وقو عه
في الامور الممتنعة ايضا سدا لطريق الخصم بحيث لا يبقى له مجال
للكلام وذلك طريق مسلوك لمن هو يصدد الالزام وان اراد انه
على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون
تلك المقدمات كما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق
على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهته لانه اذا فرض وجود النفي
فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا فليتامل وقال ايضا لانا نقول

ليس ههنا بمعناه الخ حاصله ان الالزام لا يتم بما ذكره القائل من كون الترديد
في التحقيق بمعنى الوجود ان للخصم ان يمنع الملازمة في قوله ان لم يتحقق
نفي الاشياء فقد ثبت وقد قرره المحشي بحيث لا سترة فيه فافهم
وقد نقل عن المحشي الفاضل وذلك كالعمى فان العمى ليس بموجود
في الخارج وعدم وجود العمى في الخارج لا يستلزم وجود البصر لجميع
افراد الانسان بل يجوز ان يكون العمى ثابتا في نفسه معدوما في
الخارج ولا يكون جميع افراد الانسان بصيرا قوله لانهم لا يدرون
الخ بخلاف العنادية والعندية فان الطائفة الاولى يدعون الجزم
بعدم الحقائق مطلقا والطائفة الثانية يدعون الجزم بعدم ثبوتها
في نفسها قوله ولا تعرض فيه اي في الدليل الالزامي للعلم ولو تبعا
كما في التحقيقي فانه اورد فيه الجزم ولو كان التعرض له تبعا لان
المقصود هو اثبات الحقائق لو اثبات العلم والجزم بثبوتها فافهم
قوله هو انه لا نسبة متحققة الخ فيه اشارة الى انه ليس المراد بنفي
تقرر الاشياء نفي تقرر في نفسه ان لا نزاع في كونه اعتباريا بل المراد
نفي نسبة التقرر الى الاشياء بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم
فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء
او نفي جنس مطلق لنسبة في نفس الامر لا بحسب الاعتقاد
فانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت نسبة من النسب اصلا
قوله ان لم يتحقق نسبت النفي الخ ولم يذكر الشق المقابل له وهو ان
تحقق نفي النسبة فقد ثبت حقيقة من الحقائق ان النفي حقيقة من
الحقائق لظهوره وما قيل من انه لا يلزم الالزام للعندية بقوله وان
تحقق نسبة النفي فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانهم لا ينكرون
تقرر نسبة مطلقا بل تقرر ونسبة الوجود وما يتفرع عليه بخلاف
العنادية فانهم ينكرون نفس الحقائق مطلقا وانما كلامه في وجه
التامل ناش من عدم الفرق بين العنادية والعندية ففيه ان الفرق
بين العنادية والعندية كما عرفت هو ان العنادية ينكرون بثبوت
الحقائق في نفس الامر وبحسب الاعتقاد وان العندية فهم ينكرونها

ابن شيخي

ثبوتها في نفس الامر فقط لانهم ينكرون اتصاف الحقائق بثبوت وما
يترتب عليه كما زعمه ذلك القائل فتامل قوله ان الواقع لا يخلو عن احدي
النسبتين اي فيلزم ثبوت الاشياء قيل ان اراد بقوله ان الواقع
لا يخلو عن احدي النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل
عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما فيه
الا يري انه ليس شي منه نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الي شريك
الباري متحققا في نفس الامر مع تناقضهما اما الثانية فلكونها كاذبة
واما الاول فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق
طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شي بشي لا يستلزم
ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان
اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعني ان الاشياء اما
متصفه بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف
الاشياء به ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفوه لجواز ان
يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء به كما في لزوم اللزوم ووحدة
الوحدة الي غير ذلك مما يتكرر نوعه واجيب بانه قد عرفت ان ليس
المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي
امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا
للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية فليتامل قال المولي الخيالي
حيث اعترفوا بحقيقة الخ وفي نسخة بحقية وهو بمعنى الثبوت والمعني
او كلا من العنادية والعندية اعترفوا بحقيقة هي اثبات ان لم يتحقق
النفي او نفي ان تحقق التناقض في كلامهم على اي تقدير كان اما على الاول
اي على اعترافهم باثبات على تقدير عدم تحقق النفي فلان الاثبات
حقيقة اما مطلقا او بحسب نفس الامر فقط واما على الثاني اعني
على اعترافهم بنفي على تقدير تحققه فالامر كذلك لان النفي حقيقة من
الحقائق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم ثبوت حقيقة كما مر فلا يرد
ما اورده المحشي قول احمد منه انه عند العندية لا استحالة في التناقض
بالنسبة الي الشخصين فانك قد عرفت ان التناقض في كلامه بالنسبة

قوله والمعنى ان كلا الخ ويمكن ان يكون المعنى ان
كلا منهما اعترفوا بحقيقة اثبات تحقق النفي او
نفي تحققه

الي كل

الي كل شخص على حدة لا بالنسبة الي الشخصين فخذه ولا تلتفت الي ما قيل
في توجيه كلام الشارح في المقاصد ان المعنى انهم اعترفوا بحقيقة اثبات
الشي ونفيه على ان يكون اثبات الشي بالنظر الي العندية فانهم اثبتوا
الاشياء بحسب الاعتقاد وقالوا انها تابعة للادراكات وان يكون
نفيه بالنظر الي العنادية فانهم انكروا الاشياء ونفوه قطعا فان
ما فيه فليتامل وقيل في دفع التناقض بين كلامي الشارح ان معنى قوله
حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي اعترفوا بالجزم وخصوصا في مقدمات
شبههم فان الاثبات عبارة عن الحكم بالايجاب والنفي عن السلبي
فلزم للعنادية امران القول بحقيقة من الحقائق وتحقق العلم ببعض
الحقائق وهو الثبوت او الانتفاء وللعندية الامر الثاني والالزام الواقع
في هذا الكتاب انما هو بالطريق الاول فلا يتم على العندية والالزام الواقع
في شرح المقاصد انما هو بالطريق الثاني فيتم على العندية ايضا فلا تناقض
بين كلاميه والحاصل ان في تقرير الالزام بالترديد بين التحقق النفي
وعدم تحققه طريقين احدهما يتم عليهما والاخر يتم على العنادية فقط
هذا وفيه تامل فافهم ويمكن ان يقال في دفع التناقض ايضا ان
الالزام يتم عليهما بمجموع ما ذكر في شرح المقاصد لا بمجرد قوله اعترفوا
بحقيقة اثبات او نفي وتقريره ان قوله اعترفوا بحقيقة اثبات يعني
ان لم يتحقق النفي او نفي ان تحقق وهو عين ما ذكر ههنا ومخصوص بالزام
العنادية وان قوله ستي اذا تمسكوا الخ يعمم الالزام على العندية ايضا
بان يقال ان كلا منهما قد جزموا بانتفاء الاحكام وعدم تقررها في نفس
الامر ويلزمها عما ذكروا من النسبة فكلام كل منهما يناقض كلامهم فعلى
هذا الا تدافع فتفطن وقال ايضا هذا دليل اللاادرية والاكتفاء
باستدلالهم لكونهم امثل السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم
فمذهب غيرهم بالبطلان اولي وقيل هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة
ودليل نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان لا دليل عليه ليس
بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد
ما لا ينافي دعوي الثبوت في نفسه فلا يهتم التعرض له لمن تدعى

عصام الدين

ثبوت الشيء في نفسه انتهى فافهم **وقال ايضا** لا وثوق بالعيان
لتطرق التهمة للحس وبديهة العقل ولا بالبيان لتفرعه على العيان
وكون ف ده ف ده **قوله** تناقضا فان دعويهم انه لا علم لنا
بحقيقة من الحقائق والمفهوم من دليلهم ان لهم علما بحقيقة من
الحقائق والمفهوم من دليلهم ان لهم علما بان الاحوال يرى الوا حد
اثنين وان البديهيات قد يقع فيها اختلافات الى غير ذلك وما
ذاك الا تناقض **قوله** وتقدير الجواب ظاهر وهو ان غرضهم من مبدا
التمسك هو حصول الشك لهم وهو حاصل من مقدمات مشكوكة
فانه كما يجوز ان يحصل لنا من مقدمات معلومة علم بشيء يجوز ان
يحصل لهم من مقدمات مشكوكة شك بشيء وليس مرادهم
من هذا التمسك اثبات امر او نفيه حتى يرد ان الاثبات هو الجزم
بثبوت امر والنفي هو الجزم بانتفائه وانهم يدعون الشك في جميع
الحقائق بل في الشك ايضا وبما حررنا قد اندفع ما قيل انهم ان ادعوا
حصول الشك بهذا التمسك فقد ادعوا حصول علمهم بحصول
الشك وان ادعوا عدم بحصول الشك ولا حصوله فلا يتم دعويهم
ان هي انما تتم بعلمهم بحصول الشك فافهم **قوله** قيل ويمكن ان يجعل الخ
قيل فيه نظر فانهم ان علموا ما زعمنا فالتنافي قض وان لم يعلموا فلا يتم دعواهم
بما تمسكوا به ولا يخفى عليك جوابه فتذكر **قال المولى الخيالي** اطلاق
الغلط منهم بناء على زعم الناس اى غيرهم والا فهم شاكون في وجود
الحس وفي افادته شيئا وفي غلط فكيف يعلمون غلط الحس الا انك
قد عرفت انه لا يلزم في حصول الشك لهم من دليلهم كون المقدمات
المذكورة فيه معلومة لهم بل يكفي كونها مشكوكة لهم فلا حاجة الى ما ذكر
المحشي الفاضل من بناء اطلاق الغلط منهم على زعم الناس فافهم
والغلط محركة ان تعنى بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه وقد غلط
كفرح الحساب وغيره او خاص بالمنطق وغلت بالتاء في الحساب
على ما في القاموس **وقال ايضا** قد يستعار لا يخفى ما فيه من اللطافة
قوله ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط حينا كثيرا فيكون القلة المستفاد

من كلمة

من كلمة قد بالنسبة الى الغالط والكثرة المستفادة من قوله كثيرا بالنسبة
الى مواقع الغلط الواقع من الغالط وعدم خفاء مناسبة التمثيل
وبالاحوال والصفراوي بهذا المعنى ظاهر ان الاحوال والصفراوي
بالنسبة الى غيرهما قليل الا ان مواقع رؤية الاحوال الواحد اثنين
كثير وكذا وجدان الصفراوي الحلو مرا فتبصر **قال الشارح المحقق**
كالاحوال يرى الواحد اثنين الخ قيل المراد بالاحول الغير الفطري فان
الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله اثنين مصدر اى رؤية
اثنين وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية
والوجدان اذا كانا متعديين الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين **و
قال ايضا** وقد يقع فيها اختلافات والاختلاف فيها ينافي بداهتها و
كذا عروض الشبهة وهذا هو الظاهر من تقرير الشارح في الجواب فتفطن
وقيل في تقرير قوله وقد يقع فيها اختلافات واحد المختلفين غالط فلا
امان من الغلط وتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فتكون
في معروض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبه او يغلط في رفعها
ويمكن ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وخفاء
بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند احد خفي عند اخر فلا بديهي
يعتمد على بداهته لجواز ان يكون مدعي البداهة فيه مخطئا فتامل **قال
المولى الخيالي** ان قلت لعل هناك سببا الخ حاصله اثبات المقدمة
الممنوعة بقوله غلط الحس الخ وتقريره ان اللاادرية تمسكوا بان الحس
قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون
مفيدا للعلم والشارح المحقق منع الكبرى بانا لا نسلم لزوم جواز الغلط
في جميعها من الغلط في بعض المواد لان الغلط في بعض لاسباب جزئية
لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة
للغلط وعاد المستدل وقال ان المقدمة التي منعتها ثابتة لانه يجوز
ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم
بانتفاء مطلق اسباب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض
المواد وبهذا التقرير تبين ان جواز تحقق السبب العام للغلط

العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وانّ قوله فمن ابن تجزم الخ له مدخل فيه
لانه ردّ على الشارح فلا يردّ ما قيل من ان قول الشارح قلنا غلط الحس
الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعلّ الخ امّا اولا فلانه
اورد كلامه بلعلّ المفيدة للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم
اثبات المقدمة الممنوعة وامّا ثانيا فلانّ الشارح لم يدّع الجزم بانتفاء
مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن ابن تجزم بانتفاء مطلق
اسباب الغلط فيحتاج الى الجواب فافهم **وقال ايضا** قلت بديهة
العقل الخ حاصله ابطال للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون للغلط
العام سبب عام بانّ بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد
كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة
وهم الغلط وامّا امكان تحققه في نفسه فى بنافي الجزم العادي المذكور
كما انّ امكان انقلاب جبل احد ذهبا لا ينافي جزمنا بانّ جبل احد لم ينقلب
ذهبا جزما يقينا كما في شرح المختصر **قوله** قيل هذا سهو ظاهر قائله الفاضل
القطلاني حيث قال بعدما قرّر السؤال والجواب على ما لا مرافقه
وما ظنّ من انّ العقل ببديهته جازمة بذلك فهو ظاهر وكونه سهوا
على ما زعمه بعضهم لكونه زيادة على قدر الحاجة كما يظهر من تقرير جوابه فيرد
عليه ما اورده من انّ الزيادة على قدر الحاجة لا تسمى بالسهو عند القوم
بل هو التزام ما لا يلزم على انّ في كونه زيادة على قدر الحاجة تأمّلا اقول والظ
انّ كونه سهوا على ما زعمه القائل لانّ الجزم بالانتفاء ليس حاصلا ببديهة
العقل بل انما حصل ببديهة العقل هو الجزم بالمحسوس وانت خبير
بانّ حصول الجزم بالمحسوس يستلزم حصول الجزم بالانتفاء لانه لم ينتف
اسباب الغلط بالكلية لم يحصل الجزم بالمحسوس ولمّا حصل علم
انّ اسباب الغلط منتفية بالكلية فتأمّل وكن على بصيرة **قوله** بل
الواجب انتفاؤها في نفس الامر سواء جزم به ولا يذهب عليك انّ شهادة
الحسّ لمّا كان متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس
الامر بل لا بدّ من العلم بكونه صحيحا خاليا عن اسباب الغلط كذا قيل
فليتأمّل **قوله** ومصداقه اي ما يصدّقه ويدلّ على صدقه **قال المولى الخيالي** والكلام

على التحقيق لا الالزام نقل عنه لانّ الكلام اذا كان على الالزام لا يكون بديهة
العقل دليلا بل يقولون لا نسلم انّ بديهة العقل جازمة به **قوله** جواب
عن شبهة القدح في البديهيات وحاصله منع المقدمة المطوية في كلامهم
فانّ تقدير كلامهم ان البديهيات فيجوز فيه الغلط فلا يتحقق العلم به
وملخص الجواب انا لا نسلم انّ ما يقع فيه الاختلاف لا يكون وقوع
الاختلاف فيه لعدم الالف به او لخفاء في التصور لا لكونه غير بديهي
فلا يلزم من وقوع الاختلاف فيه لذلك عدم تحقق العلم به مطلقا على انّ
وقوع الاختلاف وتطرق الشبه في بعض البديهيات لا ينافي الجزم بالبعض
فتبصّر **قوله** وامّا قوله وتعرض شبه الخ ولقائل ان يقول لا حاجة الى الجواب
عنه بعدما اجاب عمّا تمسكوا به من وقوع الاختلاف لانه جوابه على انه يجوز
ان يكون قوله وتعرض شبه الخ مسوقا لبيان منشأ وقوع الاختلاف في
البديهي فتأمّل **قوله** بل دفعا الدغدغة المتعلم الخ الدغدغة الزغزغة والا
ضطراب والضيع كلها او وسطها بلحمها على ما في القاموس **قال الشارح
المحقق** وكثرت الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات
قيل فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلافات للجزم بالحقية ولا حاجة
في نفيه الى منافاة كثرة الاختلافات للحقية واجيب عنه بانّ المعنى لا ينافي
حقية بعض النظريات في نظر العقل وفيه ما فيه والاولى في الجواب ان
يقال ان المانع من الجزم بحقية النظري هو منافاة كثرة الاختلاف لها
فافهم **وقال** والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم عطف على مقدر
تقديره ما ذكرنا هو طريق المناظرة وليس بحق والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير
اللاادرية خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما
وقوله لا يعترفون الخ علة لعدم تحقق طريق المناظرة مع اللاادرية على ما
يفهم من سوق الكلام وللشان تجعله علة لعدم تحقق طريق المناظرة
مع مطلق السوفسطائية الا انه على هذا يلزم ان يحمل المعلوم على المعدوم
اليقيني ولا يكفي حمله على المعلوم التصديقي كما كان يكفي على تقدير جعله
علة لعدم تحقق المناظرة مع اللاادرية فقط فتفطن **و**قوله بل الطريق

تعذيبهم بالنار يعني بل طريق المناظرة معهم ان يقال لهم فلا اصل فرق بين
الالم واللذة فان اصروا على الانكار فالطريق تعذيبهم بالنار مثلا ليعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات
واذا اعترفوا بهما فلا يبقى لهم مجال الانكار النظريات وقوله او يحترقوا العلة
اشارة الى كونهم مستحقين للاحراق ان انكارهم يفضي الى انكار
الواجب جل ذكره **قوله** نقل عن ناقد المحصل وهو المحقق الطوسي
فانه شرح المحصل للامام وسماه نقدا **قوله** وقد يقال اطلاعهم الخ
وقيل يمكن ان يكون ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب
عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمدوا على ما يبدو للعقل ما لم
يتامل حق التامل لانه وقع للعقلاء ما وقع من عدم التامل كما ينبغي فافهم
قال الشارح المحقق واسباب العلم الخ لما فرغ عن اثبات العلم
بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم هو الطعن في
الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عليهما اراد اثبات الحس
والعقل فقال واسباب العلم ثلثة وزاد سببا ثالثا مبالغة
في اثبات تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما عدل عن الظاهر ووضع
المظهر موضع المضمر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق
الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة تعلقه
الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه
مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم وقال وهو صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ولم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور وكذا بان
كل صفة من يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به وكذا ادراك الحيوانات
العجم وكل منها ليس بعلم فاخرجها بقوله لمن قامت هي به اما الاولان
فظاهر واما الثالث فلاختصاصه بالعقلاء فان قيل لو فسر بذوي
العقول يخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم يلزم
الدور يمكن ان يقال نختار الشق الثاني فنقول ان العلم المأخوذ في
تفسيره اعم من العلم المعرف فافهم ولا يصدق التعريف على الحياة
والوجود ونحوهما مما هو شرط في التجلي لان المراد من السببية المستفادة

وجه تفصيلهم ما سبق منه المحشي الفاضل في الحواشي

من البناء هي السببية بطريق الافضاء اعلم ان العلم ضروري لا يحد عند
الامام الرازي ونظري تعسر تحديده بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل عند الغزالي وامام الحرمين وانما طريق معرفته عندهما
هو التقسيم والتمثيل ومذهب الجمهور انه نظري يمكن تحديده
فبعض المعتزلة عرفوه بانه اعتقاد الشيء على ما هو به فيدخل فيه
التقليد المطابق والظن الصادق مع انهما ليسا بعلم عند
المتكلمين ويخرج العلم بالمستحيل كاجتماع النقيضين وارتفاعهما
فانه ليس شيئا والقاضي الباقلاني عرفه بانه معرفة المعلوم على
ما هو به وهو مشتمل على الدور لاخذ المعلوم المشتق من العلم
فيه وعلى امر زائد وهو قيد على ما هو به اذ ادراك على ما هو به جهل
لا معرفة والشيخ ابو الحسن الاشعري عرفه بتعريفين الاول
ما يوجب كون من قام به عالما وفيه دور ظاهر والثاني ادراك المعلوم
على ما هو به وفيه ايضا دور وفيه امر زائد ايضا وابن فورك بما يصحح
ممن قام به اتقان الفعل واحكامه وفيه انه غير مانع لشموله القدرة
وغير جامع لعدم شموله لعلمنا ان لا مدخل له في صحة الاتقان على راي
الاشاعرة اذ افعالنا ليست بايجادنا والامام الرازي بعد تنزله
على الدعوى الضرورة عرفه بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما
ضرورة او دليل ويخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد
والحكماء عرفوه بانه حصول صورة الشيء في العقل وهو يتناول
الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم وجعلها مندرجة
في العلم كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع
ان لا يطلق العالم على الجاهل جهلا مركبا والظان والشاك والواهم
كما افاده الشارح في آخر البحث واما التقليد فقد يطلق عليه العلم
مجازا لا حقيقة ولا مشاحة في الاصطلاحات والتعريف المختار
فيما بين الناس هو انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض واورد عليه
العلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا على ما حقق في شرح
المختصر وجوابه فيه ايضا والشيخ ابو منصور الماتريدي عرفه بانه صفة

يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به وهو احسن التعريفات على ما صرح
به السيد السند قدس سره في شرح المواقف لكونها سالمة عن
الايرادات الواردة على اخواتها كما مر ولكون مفهومه في نفسه
اوا واضحا وشيئا جليا لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى
انظار دقيقة وابحاث عميقة ولامكان تطبيقه ايضا على المذهبين
المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم بخلاف قولهم صفة
توجب تمييزا الخ كما ستطلع عليه ولذا اختاره عليه ولم
يعكس الامر كما فعله ابن الحاجب في المختصر فتبصر قال المولى
الخيالي اشارة الى ان المذكور الخ لا يخفى انه قاصر تكميله ان يقال
والى ان المراد المذكور بالقوة ليشمل غير المذكور بالفعل ايضا و
قال ايضا وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه الخ نقل عنه نقلا
معتدا به ان قوله لعمومه علة للصحة ووجهه انه لو لم يكن عاما لصار
المعنى صفة يتجلى بها المعلوم المقابل للمظنون والمجهول جهلا مركبا
فلم يصح ذكره في تعريف العلم الذي اريد شموله للظن والجهل المركب
انتهى ثم قيل فيه انه اشارة الى دفع ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم
يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب
بان المضموم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد
منهما يحصل بالقلب فيجوز التعريف به ويخالف لما نقل عنه على انه
لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى
العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا لا يجوز ان يحمل التجلي
على الاتضاح والظهور بل يجب ان يحمل على الانكشاف التام
ليكون التعريف بالمساوي فتامل وقال ايضا جعلا للفظ الخ تعليل
لعموم الجعل لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء
باسم الدال وقيل ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره
في شرح المقاصد تدافعا فانه جعل فيه المذكور من الذكر المضموم حيث
قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه واجيب عنه بان
اختيار توجيه في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء ويقال ايضا

الا انسلم

وارادة الشمول للظن والجهل المركب لا يلائم تقرير الشارح وتصريحه فيما بعد

المولى قره كمال

انا لانسلم جعله المذكور في شرح المقاصد من المضموم كيف وقد قال
بعد وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم
تفاديا عن الدور وانتهى وذلك يدل على انه ليس من الذكر المضموم
الا ان يقال نسبته لتوهم ليست لجعل المذكور بمعنى المعلوم
بل لتوهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان اللفظ يدفعه فتدبر
قوله لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب وانما جعل الاختصاص
متوهما لانه وان كان المشهور ان الذكر بالكسر هو ما يكون باللسان
وبالضم هو ما يكون بالقلب الا ان التحقيق ان كلا منهما يستعمل
في كل منهما كما لا يخفى على متتبع كتب اللغة قوله ولا يمكن الفرق الخ
حاصله جواب عن سؤال تقريره ان يقال لانسلم ان عده على
يخالف العرف واللغة لم لا يجوز ان يكون عده على مخصوصا بالادراك
العقلاء ولا ينكر اهل اللغة والعرف ان ادراكهم علم فاجاب
بابطال السند وهو ظاهر واذا تاملت ما نقل عنه عرفت انه لا
وجه لما قاله بعضهم لعل صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان
البهائم ليست من اولي العلم بالكليات والتصديقات في العرف
واللغة لكن لانسلم ان البهائم ليست من اولي العلم بالجزئيات
المحسوسة فيهما لكن لقائل ان يقول ان الشيخ ابا الحسن الاشعري
ومتابعيه لما اعرضوا عن تدقيقات الفلاسفة جعلوا ادراك الحواس
مطلقا من اسباب العلم والظاهر انهم كون هذا العد مخالفا للعرف
واللغة فكانهم جعلوا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل لادراك
اولي العلم وغيرهم ويؤيد ذلك قول الشارح المحقق في شرح المقاصد
في تحقيق قيود التعريف الاول لمن قامت هي تلك الصفة به
انسانا كان او غيره وسيشير اليه فيما بعد ايضا بقوله فانهم
لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس
الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
جعلوا الحواس احد الاسباب فافهم قوله قيل المراد بالادراك
الخ حاصله منع المخالفة ايضا بان يقال لانسلم المخالفة وانما يرد

المولى قره كمال

وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز من العلم بالماهية وهو الموافق للعرف واللغة قال في شرح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فان اسم العلم في الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليست من اولي العلم في شيء منهما لكن بعده يشعر بان الادراك بالآلات البدنية لا يسمى علما ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة فليتامل

الحس لغة ولو كان المراد بالادراك نفس الاحساس وهو ممنوع لم لا
يجوز ان يكون المراد هو ادراك العقل بالحواس بدليل ان المحققين
ذهبوا الى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان
ان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين وقد
فصلنا ذلك في حواشينا على حواشي الداوية في المنطق والعلم في
اللغة والعرف انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك
الحواس كما في الحيوانات العجم فانه سياتي ان ادراكها بالحواس
ان ليست لها نفس ناطقة وهي في الانسان ليست الا
ولعل وجه التامل هو انه على هذا يلزم ان يكون اسباب العلم
اثنين لا ثلثة وقد عده المصنف ثلثة وانه يمكن ان يقال لما كان ادراكه
للمحسوسات بواسطة الحواس جعل الحواس ايضا من اسباب العلم
كما سيجيء فتامل قال الشارح المحقق بخلاف قولهم صفة الخ
الغرض منه اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجوه
اختياره وقد عرفت بهذا ما يتعلق بترجيحه ومن وجوه الترجيح انه لم
يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات العجم
وقد حفظ ذلك التعريف كما عرفت ثم اعلم انه قد حقق انه لا يتحقق
العلم الا بان يكون بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار
العالم عالما والمعلوم معلوما وهذه النسبة هي التي يسميها
معاشر المتكلمين بالتعلق والتميز ولما لم يثبت امر زائد عليه ذهب
جمهور المتكلمين الى ان ذلك التعلق هو العلم فجعلوه من مقولة الا صفة
وفسروه بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واثبت
جماعة من الاشاعرة وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدأ ذلك التعلق
وجعلوا العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية و
فسروه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض واختاره الشيخ
ابن الحاجب في المختصر حيث قال واصح الحدود صفة توجب
تميزا لا يحتمل النقيض وقال المولى عضد الملة والدين صفة
توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض بوجه وقال السيد السند

قدس سره اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه بوجه من الوجوه فصار المعنى
ان العلم صفة حقيقية قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب كون المحل
مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا
بد من اعتبار المحل الذي هو النفس لان التميز الذي اوجبه الصفة
انما هو له لا للصفة فان المميز هو النفس والصفة آلة للتميز ولذلك
قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا ايضا من اعتبار المتعلق فان
تمييزه انما هو لشيء يتعلق به الصفة والتميز وهو الذي لا يحتمل نقيض
التميز ولم يذكر لفظ المحل لانفهامه من قولهم توجب تمييزا دون
ان يقولوا تميز تمييزا ولا لفظ المتعلق ايضا لانه منفهم ايضا فان التميز
لا بد له من متعلق كما اشرنا الى كل منهما فمن توهم انهم تركوهما في التعريف
اعتمادا على ذكرهما في تعريف الاوائل لان مثل ذلك في التعريفات
مما لا يخفى فساده فقد توهم هذا فقوله صفة هي ما تقوم بغيره يتناول
العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب
تمييزا اخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى
الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تمييزه
لشيء بخلاف العلم اعني الصفات الادركية فانها تميز المحل عن الجهل
وغيره اعني المعلوم عن المجهول وبقوله لا يحتمل النقيض خرج الصفات
الادركية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه حالا اولا كالظن
والشك والوهم فانها صفات ادراكية توجب تمييزا يحتمل النقيض
في الحال وكالجهل المركب والتقليد فان كلا منهما يوجب تمييزا يحتمل
النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز
ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب
من الحس او بديهة عقل او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد
اخر فقد ظهر لك من ذلك ظهورا بينا وجهان آخران لترجيح التعريف
السابق احدهما ان اخراج الجهل المركب والتقليد عن هذا التعريف
يحوج الى مزيد تمحل وهو تعميم عدم احتمال النقيض بان يقال لا يحتمل النقيض
حالا ومآلا دون التعريف والثاني انه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز

ومن وجوه الترجيح ايضا ان هذا التعريف يقتضي
ان لا يكون النفي والاثبات من باب العلم بل من باب
ولذا التصور وانه يحتاج الى الاستناد وقوله لا يحتمل
الى التميز الى آخر ما كتب التجوز والمقصود نقيض
متعلق التميز نقيض التميز كما اشتهر اليه وبهذا
المحشي الفاضل فافهم

بايجاب التميز لمحتملها فتقل لا يقال ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم
مع اعتبار دخول التصور فيه بناء على انه لا نقيض له اصلا ليس له وجه
لان كلا منهما تصور كما بين في موضعه لانا نقول قد صرح السيد السند
قدس سره في حواشي شرح المختصر بان الشك والوهم من حيث انه
تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له واما من حيث انه يلاحظ
في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز
المساوي او المرجوح فله نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها الا ثبت
يناقضها من حيث يتعلق بها النفي فالحاصل ان لكل من الشك والوهم
باعتبار ما يتعلق به نقيضا يحتمله فهما بهذا الاعتبار خارجان عن تعريف
العلم هذا قيل ان كان المعرف هو العلم الشامل لعلم الواجب
وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء
كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم
الخلق وان كان المعرف هو علم الخلق فقط يجب تخصيصها بالايجاب
العادي على ما هو مذهب اهل الحق من استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس بخلق الله تعالى
عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض
فتبصر قال المولى الخيالي كما هو الظاهر المتبادر من العبارة قيل وهو
الموافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع
احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فافهم وفيه اشعار بانه
يمكن ههنا وجه آخر الا انه غير ظاهر وهو ان يراد بالنقيض نقيض
المتعلق او نقيض الصفة ووجه عدم ظهور الاول على ما قرره السيد
السند قدس سره في حواشي شرح المختصر فيما نقل عنه ان المعنى
حينئذ صفة توجب لمحلها كشفا لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
فيلزم ان يكون الشيء محتملا لنقيضه وهو باطل ان الواقع لا يكون الا احد بهما
فان قلت ان المتعلق وان كان لا يحتمل نقيضه في نفس الامر الا انه يحتمله
عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور و
التصديق صفة توجب انكشافا وانكشافا لا يحتمل متعلقه نقيضه الها

الى المدرك

الى المدرك اما في التصور فلانه لا نقيض له واما في التصديق فلان متعلقه
اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم
يكن التصديق اعني ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها جازما مطابقا احتمل
متعلقه نقيضه عند المدرك واما اذا كان مطابقا جازما لا يحتمله بالقياس
الى المدرك ايضا لا في الحال ولا في المآل قلنا هذا توجيه لا يطابق جعل
المتعلق في التصديق عبارة عن الطرفين فان هذا التوجيه يقتضي ان
يكون متعلق التصديق وقوع النسبة اولا وقوعها لا الطرفين فافهم
على ان حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال
الشيء لا خر انه يجوز ان يتصف به كما في اعتقاد الظن فان طرفيه يجوز
ان يتصف به ونقيضه خلاف الظاهر فيتم المقصود واما وجه عدم
ظهور الثاني اعني ان يراد بالنقيض نقيض الصفة فلان المعنى حينئذ
صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة ولا يخفى انه
خلاف الظاهر المتبادر من العبارة ان الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز
ومخالف للتعريف عند القائلين بان العلم من باب الاضافة حيث عرفوه
بانه تمييز لا يحتمل متعلقه النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة
فافهم وقال ايضا والاحتمال لمتعلقه يعني ان الاحتمال صفة لمتعلقه لا
للتمييز نفسه لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا
وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله
نقيض نفسه الا بتكلف وهو ان يقال ان المراد ورود كل منهما بدل الآخر
على متعلقه فيرجع الى احتمال متعلقه ايضا مع مخالفته لما اشتهر من اعتقاد
الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن
فانه صريح في ان المحتمل هو الشيء المتعلق وقال وانما وصف به التمييز
مجازا على اطلاق اسم المتعلق بكسر اللام وهو التمييز على المتعلق بفتح
اللام فيكون مجازا في الطرف على ما قيل والظاهر من عبارة المحشي الفاضل
ان يكون مجازا في الاسناد بان يسند الاحتمال الذي هو في الحقيقة وصف
للمتعلق الى التمييز الذي هو وصفه ايضا فافهم وقال ايضا ثم التمييز
الخ اي بعد ما كان المراد من النقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ليس

المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذا ليس له نقيض يحتمله المتعلق
لا في التصور ولا في التصديق كما لا يخفى بل المراد به صوث به التمييز وهو
في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات فمآل التعريف ح ان
العلم صفة قائمة بالنفس توجب لها ما به تميز الشيء عما عداه
بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ما به التمييز فيرد عليه انه يلزم
ان لا يكون شيء من الصورة والاثبات والنفي علما بل العلم هي
الصفة الموجبة لها وهو خلاف ما عليه القوم كما اورده السيد السند
قدس سره في هوامش الحواشي العضدية واجيب عنه بان الذين
عرفوا العلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة
والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة
يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق
مستتبعة لانكشاف الاشياء اذا تعلقت بها وما هو المشهور
من العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين
بالوجود الذهني وهم ينكرونه لا يقال انهم اذا انكروا الوجود الذهني
فكيف يتيسر لهم القول بالصورة وهو فرع الوجود الذهني لانا نقول
مرادهم بالصورة هو المثال المشبه به بالمتخيل في المراة ومراد الفلاسفة
من الوجود الذهني او ما يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
ويماثله على ما حقق في موضعه واين هذا من ذاك فتامل ومن ح
ان المراد بالتمييز هو ملاحظة النفس المعلوم مكشوفا واضحا
لزمه ان يكون في التصديق منا قضان وراء النفي والاثبات و
ذلك لان التصديق باتفاق القوم هو الاثبات والنفي فيلزم
حينئذ ان يكون كل منهما صفة موجبة لتمييز هو ملاحظة النفس
للمعلوم التصديقي مكشوفا واضحا وان يدعي ان الملاحظة لا
لا نقيض لها في التصور ولها نقيض في التصديق فبالجملة يلزم
ان يكون في التصديق منا قضان وراء الاثبات والنفي وهو
ظاهر البطلان على ما افاده السيد السند قدس سره في هوا
حواشي شرح المختصر فتبصر قوله فالعلم بالماهية المتصور الخ فيلزم

ل

سفة

ل

مش
م

ان يكون

صلاح الدين الرومي

غير اذا تعلق عن بما حبه الا ان حصل عنه النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا لا يمكن فيها في عدمها واذا تعلق عن بان العالم جازم بحكم حصل عنه هي اثبات احد الطرفين للآخر ويجزم به فيما في مدها بحيث لا يكون مطابق جازما ما جاز من بديهة او حسي او دليل فلا يحتمل النقيض في النفي وقد لا يكون فيحتمله

ان يكون الشيء موجب لنفسه ولا حاجة الى اعتبار التغاير الاعتباري
كما توهم وهذا كما ترى على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان العلم
صفة حقيقية ذات تعلق لا على مذهب الجمهور من انه اضافة بين
العالم والمعلوم كما عرفته قوله اعلم ان هذه الصفة الخ الغرض
من تضعيف ما ذهب اليه المحشي الفاضل وحاصله ان في العلم ثلاثة
مذاهب احدها انه من مقولة الكيف وذلك على تقدير ان يكون العلم
نفس الصورة الحاصلة في الذهن والثاني انه من مقولة الاضافة وذلك
على تقدير ان يكون هو التعلق الخاص بين العالم والمعلوم والثالث
انه من مقولة الانفعال وذلك على تقدير ان يكون هو قبول الذهن للنقوش
من المبدأ الفياض وانتقاشه بها وما ذكر المحشي من بيان التعريف لا
ينطبق على كل من المذاهب اما على الاول فلان الموجب بالكسر غير الموجب
بالفتح واما على الآخرين فلان كل واحد من التعلق الخاص والانتقاش ليس
موجبا للصورة لانهما متاخران عن الصورة والمتاخر عن الشيء لا يكون
موجبا له وقوله لا حقيقة ولا استتباعا بالعادة اي ليس كل من
التعلق والانتقاش المذكورين سببا حقيقيا للصورة كما هو عند
الحكماء ولا سببا عاديا لها كما هو عند اهل الحق قوله الا ان يراد بالايجاب
الخ استثناء من مقدر يساق اليه الكلام وهو قولنا فلا ينطبق التعريف
على ما بينه المحشي على واحد من المذاهب الثلثة في وقت من الاوقات
الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء فح ينطبق على مذهب من ذهب الى
انه من مقولة الانفعال فان الانتقاش يقتضي الصورة ولا محالة وكذا
على مذهب من ذهب الى انه من مقولة الاضافة فان التعلق الخاص ايضا
يقتضي ويستلزم الصورة كما لا يخفى على من تامل الا انه لا يذهب عليك
حينئذ انه لا يبقى فرق بين من ذهب الى ان العلم هو التعلق الخاص
وبين من ذهب الى انه صفة توجب ذلك التعلق لا نفس ذلك
التعلق وكون العلم انتقاش الذهن بالصورة ليس من ذهب
المتكلمين المنكرين للوجود الذهني فالظاهر ان يقال ان من عرفه بانه
صفة توجب تمييزا جعله من مقولة الكيف لكون لا كما ذهب اليه

يعني ان التقسيم رفعه حيث انه علم موجب وذلك
التمييز موجب كغيره العلم القريب بوجب الثاني
وكذا يقال العلم يريد بطيب صفة كال على ما مر

الفلاسفة فانه هو الصورة بل جعله من مقولة الكيف لكونه كيفية من
الكيفيات النفسانية فعلى هذا الفرق بين ما ذهب اليه المحشي
الفاضل وبين ما ذهب اليه بعض الافاضل وقد نقله المحشي الفاضل
قول احمد بقوله وقيل الخ في كون العلم صفة حقيقية بل الفرق بينهما
في المراد بالتمييز كما لا يخفى على من يقدر على التمييز فتأمل قيل ولو قال
الا ان يراد بالايجاب الاستلزام بدل الاقتضاء لكان اوضح واولى
كما لا يخفى فتفطن **قوله** وقيل الخ القائل هو المولى مصلح الدين القسطلاني
قوله صفة حقيقية وجودية كالشجاعة والجبن وغيرهما ذات تعلق
فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها
تسمى تصديقا ايجابا ان تعلقت بوقوعها وسلبا ان تعلقت
بلا وقوعها توجب لموصوفها اي العالم وهو النفس تميزا وكشفا
لمتعلقها وهو المعلوم الماهية في التصور والوقوع واللاوقوع في التصديق
لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها اما في التصور فلان الماهية
لا نقيض لها واما في التصديق فلعدم كون التمييز المتعلق بالوقوع
مثلا محتملا للاوقوع **قوله** فان فيه ارتكاب مجاز وفيه ايضا مخالفة
لما هو المشهور من كون التصديق عبارة عن ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها بخلاف ما ذكره ذلك القائل فافهم **قوله** وكذا في اطلاق
التمييز على الصورة الخ ان التمييز هو انكشاف المتعلق بسبب
حصول صورته في العقل فاطلاق التمييز عليه يكون للمبالغة وكذا
الحال في النفي والاثبات على ان النفي والاثبات ليسا نقيضين
لارتفاعهما عن الشك اللهم الا ان يقال ان المراد بهما هو المعنى
اللغوي اعني اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر
لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فتأمل **قوله** واما
اطلاق التمييز الخ جواب عن سؤال تقريره ان اطلاق التمييز على
التعلق الخاص ايضا ليس بحقيقة فما الفرق بين المجازين فاجاب
بانه متعارف مستفيض عند القوم دون اطلاق المحشي الفاضل
قوله يجوز ايضا اي كما في وصف التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات

وجه التأمل ان كونهما نقيضين في التصديق اليقيني
على ما هو المشهور بعبارة السيد السند قدس سره
في حواشي شرح المختصر فتدبر

لكن يبقى

85

لكن يبقى ان حمل الصفة في تعريف العلم على الصفة الحقيقية
محوج الى التكلف في قوله فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
وكذا في قوله وان كانت فللادراك الحواس ومن لف لكون
اسبابه ثلثة ان تلك الاسباب ليست اسبابا للصفة
الحقيقية بل للادراكات الحاصلة منها فالحق ان المراد بالصفة ههنا
هو الادراك سواء كان ادراك الحواس والصورة او النفي والاثبات
وبالتمييز هو انكشاف المعلوم فتبصر **قوله** اعلم ان موجب الخ
المقصود منه هو الدخل على قوله ومتعلقه الطرفان وحاصله انه
على الشق الاول من المترددية لا يكون المتعلق الطرفين اعني المحكوم
عليه وعلى الشق الثاني وان كان المتعلق الطرفين الا انه يمنع من اراده
عدم كون الوقوع واللاوقوع او النسبة السلبية والايجابية موجبي
صفة العلم ان قد عرفت ان موجبها هو الايقاع والانتزاع ويمكن
الجواب عنه بان المراد بالنفي والاثبات هو المعنى اللغوي ومتعلقهما
بهذا المعنى هو الطرفان اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقهما
النسبة او وقوعها او لا وقوعها فهو من مصطلحات اهل الفلسفة
على انه يمكن ان يقال يصدق على الطرفين انهما متعلقان للايقاع و
اللاانتزاع بناء على ان متعلق المتعلق للشيء متعلق لذلك الشيء
فافهم **قوله** يكون المتعلق النسبة عند المتقدمين من الحكماء او وقوعها
ولا وقوعها عند المتأخرين منهم **قوله** او المجموع المركب الخ قيل ان
المجموع المركب انما هو متعلق التصديق المركب من النفي او الاثبات
والتصورات الثلث واما متعلق الاثبات والنفي فقط فليس الا
الوقوع بلا واسطة والنسبة بالواسطة كما عند الحكماء فافهم **قوله**
او النسبة السلبية والايجابية يعني ان النسبة بين بين ونسبة بوصفها
بالسلبية والايجابية على انها من حيث انها مورد السلب غيرها
من حيث انها مورد الايجاب **قوله** وان سلم الخ يعني لا نسلم اولا صحة
ارادتهما بهما اذ تلك الارادة بعيدة غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم
ذلك بناء على اشتراك لفظي النفي والاثبات بين المعنى المصدري

وجه التفهيم ان اعتبار المتعلق بالواسطة على ما هو
بلا واسطة مع عدم المانع من ارادته لا يخفى خلله فتدبر

وجه التدبر انه لما اختار وذكر ما هو اسهل تفهيما
كان من دأب المصنفين ان يبنوا كلامهم على الاصح
فيما كان بناؤه على الصحة اسهل تفهيما فافهم

وبين ذلك المعنى في عرف القوم فمن ارادته مانع في هذا المقام قوله
فيه تصريح بان المراد الخ فيه ايماء الى اختيار الشق الاول من الترديد كما لا
يخفى على من له فهم سديد قال المولى الخيالي والعلم بهذا المعنى ينقسم
الخ جواب عن سؤال وهو انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون التصور
والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
عند العقل والتصديق هو النفي والاثبات وقد يعبر عنهما بالايجاب
والسلب والايقاع والانتزاع وحاصل الجواب انا لا نسلم ذلك
لم لا يجوز ان يكون العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديقا وباعتبار
عدم ايجابه لشيء منهما تصورا واما كون العلم هو الصورة الحاصلة
او النفي والاثبات فهو من مخترعات الفلاسفة كما مر هذا على تقدير ان
يكون المراد من الصفة هي الصفة الحقيقية كما سبق واما على
تقدير ان يكون المراد منها هو الادراك ومن التمييز هو الانكشاف
المعلوم فالتقسيم انه ان لم يكن حكما فتصور والا فتصديق او ان
لم يكن مشتملا على حكم فتصور والا فتصديق على المذهبين الا ان
لقائل ان يقول يرد على كل منهما ان يخرج ادراك الحواس من المقسم
ان لم يعهد اطلاق التصور ولا التصديق عليه فالصواب ان يقال
انه ان كان حاصلا بالاحساس فادراك الحواس والا فان خلا عن الحكم
الخ او فان لم يكن حكما الخ فتامل واستقم ولا تتزلزل حتى لا تقع
في الزلل وقال ايضا بالحس الظاهر انما قيده به لان المعاني الجزئية
محسوسة بالوهم وقال ايضا فخرج الاحساس وكان التعريف
مانعا على مذهب من ذهب الى ان الاحساس ليس بعلم بل ادراك
مخالف للعلم بالماهية يحصل بالحواس واما مذهب من ذهب
الى انه قسم من العلم كالشيخ ابي الحسن الاشعري ومتابعيه
فترك هذا التقييد لازم حتى يصدق التعريف عليه والا لم يكن جامعا معا
قال الشارح رحمه الله اختار هذا المذهب وترك التقييد المذكور ثم
اعلم ان منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للمعاني ني
الجزئية ايضا فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا

لادراك

لادراك الحواس الباطنة الذي هو ادراك المعاني الجزئية المسمى بالتخيل
والتوهم فافهم قوله ان ادراك زيد قبل الرؤية اي بعنوان منحصرة
له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه بدون حضور مؤداه عند الحس قوله
لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي لانه بمشخصات كلية يجوز العقل
اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكنها انحصرت
في الخارج في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه
باحضار مشخصاته عند الحس فانه على وجه جزئي فيكون ادراك
عين محسوسة قوله لا يدرك احساسا لغيبوبته عن الحس قوله
بل يدرك على الظاهر ان يقول ولا علما لانه ادراك العين
المحسوسة على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة
معها خصوصية المحل كما في الاحساس وليس لك ان تقول انه
تخيل او توهم لانه قد سبق ان من لم يقيد المعاني بالكلية لا يقول
بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بهما فافهم وما قيل من
ان صورة الجزئي الحاصلة بالاحساس لما ذهبت عن الحس صار
ادراك العقل به ثانيا علما ولا يضره ان يكون ماخوذا من الحس
في الابتداء ان هذا الادراك غير ذلك الادراك ففيه ما فيه قوله
قبل المدرك اولا وبالذات الخ اي قيل في الجواب عن هذا الاشكال
انه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك
اولا وبالذات امر خيالي والخيالي وان كان لا شيئا محضا عندنا لكن
يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه وليس
من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة
الى معرفته بوجه ما عنى بالعرض اشتبه الحال فيه على من استشكل
هذا وظن ان ادراكه ادراك الامر الخارجي واورد عليه انه لا يخفى
على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عن
عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان
حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلا منه
انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحس لا في الصورة

فهذا الادراك هو ادراك الامر الكلي المنحصر
في فرد واحد

فان الكلي لا يكون علما فقولهم ان الجزئيات
العينية تدرك علما ادراك زيد قبل رؤيته معناه
انه يمكن ان يدرك علما الا انه حيث انه غير
المخلوق الا الحس تامل تفسيري يدرك علما فانه لا طريق الى ادراكه

الملحوظة اولا وبالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك
والمدرك فاجاب بما ترى هذا فليتامل قيل ويمكن ان يقال ان مثل زيد
ان ادراك بالحس فعين والا فعقلي سواء كان على وجه كلي او جزئي فلا
اشكال في الادراك بعد الغيبة لان الخيالي معقول عندهم لعدم قولهم
بالحواس الباطنة فافهم **قال المولى الخيالي** اى لتميزها الذي هو الصورة
هذا التفسير بناء على ما مر من ان المراد بالنقيض هو نقيض التمييز كما هو
الظاهر فظهر وجه قوله والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز الا
ان لقائل ان يقول ان كان المراد من التصورات في قول الشارح
للتصورات هي الصفة الحقيقية فالمناسب ان يقول وللتصور
على صيغة الافراد كما في شرح المختصر دون صيغة الجمع وان كان المراد د
موجب تلك الصفة فالتفسير بقوله اى لتميزها الذي هو الصورة
ليس بصحيح كما لا يخفى على انه لا يساعده ما سياتي في قول الآتي
من قوله فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق الخ فانه
صريح في ان المراد نفي نقائض التصورات لا نقائض تميزها ومن ههنا
قيل ان الحق ان المراد بالصفة في تعريف العلم هو الادراك مطلقا
وبالتميز هو انكشاف المعلوم كما مر فتدبر ولا تغفل **وقال ايضا** فلا يرد
عليه الخ قيل نعم لا يرد هذا ولكن يرد عليه ان احتمال النقيض كما مر
هو لمتعلق الصورة لا لنفسها فعدم ثبوت النقائض لنفس التصور
لا يستلزم عدم ثبوتها للمتصور الذي هو المتعلق فلا يوجب دخولها لها
في العلم فلا يصح البناء المذكور ولو سلم الاستلزام فانما يصح
البناء اذا كانت الصورة المأخوذة في تعريف العلم نفس الصفة
التي هي العلم وليس كذلك اذ الموجب غير الموجب فعلى تقدير
ان لا يكون للتصورات نقائض لا يجب ان يكون صفة توجب
صورة لا يحتمل متعلقها النقيض ويجاب عن السؤال الاول
بان المأخوذ في التعريف على ما مر من المحشي الفاضل هو عدم
احتمال المتعلق لنقيض التميز لا النقيضه فعدم ثبوت النقائض
للصورة توجب دخولها في تعريف العلم سواء كان لمتعلقها نقيض

بحر الافكار

اولا فيصح البناء المذكور وعن الثاني بان الفاضل المحشي قد بنى كلامه
على ان يكون المراد بالصفة في تعريف العلم هو الصفة الحقيقية الموجبة
للتمييز وعلى ان يكون التصور عبارة عن تلك الصفة باعتبار عدم
ايجابها الحكم كما مر فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات نقائض بمعنى
ان لا يكون لتميزها الذي اوجبته تلك التصورات نقائض لاشك
في كونها صفة نعم يرد عليه ما يظهر لك بالتامل بتذكر ما مر فتفطن **قوله**
اي ومن ورود هذا السؤال يعني على ظاهر عبارة الشارح على
تقدير ان يراد بالنقيض نقيض التمييز **قوله** قيل لفظ لا يحتمل صفة
لصفة في تعريف العلم الخ فالمعنى ح ان العلم صفة توجب تميزا
لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصفة
لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف او الانكشاف
على ما مر فلا يرد ما قيل انه على تقدير ان يراد بالنقيض نقيض الصفة
لم يبق للتعريف كثير معنى اذ من البين ان الشيء لا يحتمل نقيضه لان
الاحتمال لمتعلقها لا للصفة حتى يلزم ان يكون الشيء محتملا لنقيضه
فافهم **قوله** فح يصح البناء الخ في حاصل التعريف للتصور انه صفة توجب
كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض
تلك الصفة ان لا نقيض لها على ما زعموا فتذكر **قال المولى الخيالي** وقد
يجاب الخ هذا جواب آخر عن اعتراض عدم صحة البناء غير الجواب بين
المذكورين من كون الكلام على تقدير المضاف وكون المراد نقيض الصفة
قوله على ان لا نقيض لتميزها الظاهر ان اقحام التمييز سهو من قلم الناسخ
والصواب ان يقال على ان لا نقيض لها **قال المولى الخيالي** فيصح البناء
فان عدم نقيض التصورات يستلزم عدم نقيض التمييز بناء على
الفرعية المذكورة **قوله** مما لا اثبت له بسكون الموحدة بمعنى الحجة
يعني ان ادعاء ذلك اولا دليل عليه الا ترى انه للتمييز نقيض في
التصديق مع انه لا نقيض لنفس التصديق على ما قرر في موضعه **قيل**
ان اراد بالتمييز الصورة التي توجبها تلك الصفة كما قرره المحشي
الفاضل فالفرعية ظاهرة بل يكون عدم نقيض التصور هو عدم نقيض

التمييز لان التصور نفس الصورة وان اراد به غير الصورة فلان
ان التصور اذا لم يكن له نقيض لايكون للتمييز الذي يحصل منه ايضا
نقيض و ذلك امر ظاهر ولا معنى بالفرعية الا هذا القدر فتم بناء
المذكور انتهى ولا يذهب عليك ما فيه فان لك ان تقول ان المختار
هو الشق الاول والملازمة ممنوعة فان المراد التصور هي الصفة الحقيقية
لا الصورة ولا شك ان عدم نقيض الصفة لا يستلزم عدم نقيض
موجبها ولا يلزم ان لايكون للتصديق نقيض ايضا وهو باطل فتامل
على ان كون التصور نفس الصورة لايطابق مذهب المتكلمين على
ما قرر تفصيلا والشق الثاني من الترديد المذكور مما لا يخفى فساده على
من لم يغلبه عناده فافهم قال المولى الخيالي ان قلت كل متصور
لا يحتمل غير صورته الح قيل ان اراد به انه لا يحتمل غير صورته الى صلة في
الذهن عند مطابقة التصور للمتصور كما ان اذا رأينا من بعيد شبحا
هو انسان في الواقع وحصل في اذهاننا صورة الانسان فمسلم
الا انه لا يقتضي ان لا يحتمل غير صورته الى صلة عند عدم المطابقة
كما ان اذا رأينا شبحا من بعيد هو حجر في الواقع فتصورنا انه
انسان وان اراد انه لا يحتمل غير صورته مطلقا سواء كان التصور
مطابقا اولا فيوافق ما سيجيء ان بعض التصورات غير مطابق و
قد اختاره الفاضل المحشي ان لا يعني باحتمال غير الصورة الى صلة
الا ان لا يطابق المتصور تلك الصورة بل يطابق صورة مخالفة له فالحق
انه لا وجه لهذا السؤال عند المتامل حق التامل حتى تعرف ما هو الحق
وقال ايضا فلو سلم الح فيه اشارة الى انه لا يسلم اولا ان للتصور
نقيضا ان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فالتصورات كلها
مطابقة لما هي تصورات له على ما حققه السيد السند قدس سره
في شرح المواقف وغيره وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى قوله
تامل لعله اشارة الى ان تقدير التمييز بناء على ان لا يكون المراد بالنقيض
نقيض الصفة وعلى ان لا يكون عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصو ر
والا فلا حاجة الى التقدير المذكور فافهم قوله لان شمول التعريف للتصو رات

الح

الح والى حاصل ان شمول تعريف العلم للتصورات لا يتوقف على اعتبار
ان لا نقيض لها بل يحصل باعتبار انها غير محتملة لنقايضها فان كل
متصور لا يحتمل غير صورته الى صلة فلو سلم ان للتصور نقيضا يحصل
المقصود ايضا فلا معنى لبناء شموله للتصورات على انها لا نقايض لها
الا انه لا يخفى عليك ان هذا التقدير مبني على دعوى ان نقيض التصور
لا يستلزم نقيض المتصور فان تمت تم والا فلا فتدبر قوله انما هو
في المتصور بالكنه كالانسان المتصور بالحيوان الناطق لعدم امكان تعدد
حقيقة الشيء لا في المتصور بالوجه لانه يمكن ان يكون للشيء الواحد لوازم
متعددة يمكن احضاره بكل واحد منها قوله فشمول التعريف للتصورات
بالوجه الح يعني انه لو لم يجعل دخول التصورات مبنيا على ان لا نقائض لها
بل جعل مبنيا على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الى صلة يلزم ان لا يشمل
التعريف جميع التصورات لخروج التصورات بالوجه لاحتمال ما يتعلق به ان
يكون غير صورته الحاصلة بخلاف ما اذا جعل مبنيا على انها لا نقايض لها
فانه يشمل التصور بالكنه وبالوجه فافهم قوله على شيء آخر وهو عدم
احتمال كل متصور غير صورته الى صلة على تقدير فرض النقيض لها وهو المعنى
بقوله لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير قوله لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا
المعنى لان معناه الظاهر ان التقدير ظرف وجود المبنى وعلى هذا المعنى
يكون مبنى المبنى لا ظرف وجوده كذا نقل عنه وفيه ان المعنى وجود مبنى آخر له
في صورة تقدير فرض النقيض لان معناه ان وجود ذلك المبنى بحسب الفرض
والتقدير وقيل في وجه عدم وفاء العبارة بالمقصود ان المقصود هو بيان
عدم المنافاة بين بناء شمول التعريف للتصورات على مبنى في الواقع
على هذا الزعم وبين بنائه على مبنى آخر على تقدير فرض النقيض بقرينة المقابلة
لا بيان عدم المنافاة بين بناء على مبنى وبين وجود مبنى آخر له في التقدير
كما يشعر به عبارة المحشي الفاضل وانت خبير بانه لا يجب ان يكون
مقصود المحشي الفاضل ما ذكره هذا المحشي بل يجوز ان يكون مقصوده
هو الثاني وهو كاف بمرامه من دفع السؤال المذكور كما لا يخفى على من له ادنى
شعور فتبصر قوله مع ان بناء الشمول الح ولا يذهب عليك انه في غاية السقوط

ان مراد المحشي الفاضل هو الذهاب الى الطريقة البرهانية بانه اذا لم يحتمل غير صورته الحاصلة على تقدير النقيض فعدم احتماله على تقدير عدمه اولى وقيل ان كون
عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة مبنيٌّ وان كان مطلقا لكن على تقدير
عدم النقيض لما كان مبنائية ناشئة من عدم النقيض جعله مبني على حدة
وجعل عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة مبني مخصوصا بصورة تقدير
وجود النقيض فافهم قال المولى الخيالي فيه تضعيف قولهم بناء على المثل السائر
اعني قولهم زعموا مطية الكذب الان في كون ما ذكره المحشي الفاضل من تفسيري
قول المنطقيين وجها للضعف مقالا ان اللازم مما ذكره المحشي في تفسير
قول الشارح بناء على انها لا نقايض لها هو ان لا تناقض بين التصور لا بين
المعلومات التصورية حتى ينتقض بقول المنطقيين الا ان يدعي ان عدم التناقض
بين التصور يقتضي عدمه بين المعلومات لكن ذلك في حيز المنع كيف وقد قال
الحكماء ان كلا من الاثبات والنفي تصديق وصورة للنسبة ولا تناقض بينهما
لانهما مرتفعان في صورة الشك ولا يجوز ارتفاع النقيضين مع ان بين المعلو بين
اي النسبتين تناقضا فعدم التناقض بين التصور لا يستلزم عدمه بين المعلومات
فليتامل قوله وذلك لا يكون الا في التصديق لان عدم الاجتماع في التحقق والانتفاع
بمعنى انه يقتضي تحقق احدهما في الواقع انتفاء الآخر فيه اقتضاء ذاتيا انما يتصور
فيما فيه نسبة والنسبة انما تحقق في التصديق دون التصور ان لا يستلزم
تحقق صورة انتفاء صورة اخرى فان صورة الانسان وصورة اللاانسان
لكونا هما حالصتان لا تدافع بينهما في انفسهما قوله سواء كان في التحقق والانتفاء
كما في القضايا قوله كان في نفسه اشد بعدا اي بتباعد احدهما عن الاخر
تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات كالسواد والبياض فان السواد
في نفسه اشد بعدا عن البياض من جميع ما سواه من الحمرة والصفرة وغيرهما و
الحاصل ان التنافي الذاتي اعم من التمانع الذاتي وانه لا يقتضي عدم جواز الارتفاع
عن ذات الجواز الارتفاع عنهما عند عدمها فان زيدا اذا كان معدوما لا يكون
كاتبا ولا لا كاتبا على ما قرره السيد السند قدس سره في حواشي شرح المطالع
قال المولى الخيالي ان لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة فان
مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا ان احملا على ذات واحدة

واعتبر ثبوتهما له فح يحصل قضيتان موجبتان احديهما محصلة والاخرى معدولة
فتتنافيان صدقا لا كذبا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان
الى شيء بل اعتبر جزءا منه كقولنا زيد انسان لا انسان فان كون زيد انسانا
ينافي كونه زيد انا بنافي كونه لا انسانا فلا يجوز صدقهما معا ويجوز كذبهما
معا فان زيدا اذا كان معدوما لا يكون انسانا ولا لا انسانا واما اذا جعل
السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء كانتا متناقضين اي متمانعين
صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق ليس بناطق على التقييد لا تدافع ان
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين
اللذين اشير بهذين القولين اليهما اوبالاعتبار المذكور في المفردين اعني
اعتبار ثبوتهما لشيء وكذا قولنا اضرب ولا تضرب لا مدافعة بينهما الا
بنحو من اخذ النسبة بين المذكورين فالحاصل انه لا تناقض بين التصورات
انفسها وهذا حاصل ما ذكره السيد السند قدس سره في حواشي شرح المختصر
فمعنى قوله بدون اعتبار النسبة انه لا يوجد التمانع بين المفهومين المتصورين
الا ان اعتبر نسبتهما الى موضوع واحد فحينئذ ان لم يجعل السلب راجعا
الى النسبة يحصل قضيتان متنافيتان صدقا وان جعل راجعا اليها يحصل
قضيتان متناقضتان فظهر لك ما في كلام المحشي مولانا قول احمد في تحقيق
المقام من الخلل والله يعصمنا واياك من الزلل مع ان التمانع المعتبر في التناقض
الاصطلاحي هو التمانع الذاتي على ما صرح به في موضعه والتمانع الحاصل
في المفهومين المتصورين اذا قيس الى ذات واحدة ليس ذاتيا بل ذلك
انما حصل من نسبتهما الى موضوع واحد والنسبة خارجة عنهما ليست
جزءا منهما حتى يكون التمانع بينهما الناشئ عن النسبة ذاتيا فلا يكون
بينهما تناقض وانما التناقض بين القضيتين المختلفتين بالايجاب والسلب
المشتملتين عليهما وانما قيدنا الاختلاف بالايجاب والسلب لانهما
اذا اختلفتا بالعدول والتحصيل فلا تمانع بينهما اصلا بل هما حينئذ قضيتان
متنافيتان صدقا لا كذبا كما عرفت فتامل قوله فلذلك اي فلاجل كون هذا
التناقض في قوة تناقض القضايا عرفوا الخ وقوله وصرح عطف على قوله
عرفوا قوله فلا يرد ما يتوهم الخ اي اذا عرفت ان التمانع بين التصورات انما

اي على تقدير ان يكون هذان القولان مركبين تقييديين ويكون النسبة المعتبرة فيهما نسبة تقييدية لا خبرية

ميو بالاعتبار الذي ذكرناه فلا يرد الخ وحاصل التوهم انه اذا اعتبر النسبة
في التصور لم يبق تصورا بل ينقلب تصديقا اذ لا نسبة في التصور
وانما هي في التصديق فلا يصح قوله اذ لا تمانع في التصورات بدون
اعتبار النسبة وهذا التوهم بناء على زعم ان معناه انه اذا اعتبر النسبة
في التصورات يوجد بين التصورات ايضا تمانع وقد عرفت ان معناه
ليس كذلك بل معناه انه لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة
واذا اعتبر النسبة لم تبق تصورات بل تنقلب تصديقات فلم يوجد
التمانع الا في التصديقات فثبت قولهم لا تناقض للتصورات فقوله
على ما زعموا ليس على ما ينبغي وحاصل دفع ذلك التوهم على زعم
المحشي ان المراد انه يوجد بين المفهومين المتصورين الملحوظين بشرط
شيء وهو اعتبار نسبتهما الى ذات واحدة وكونهما محمولين لقضيتين
موضوعهما تلك الذات الواحدة وكونهما ملحوظين كذلك لا تقتضي
كونهما من قبيل التصديقات فيكون معنى قوله لا تمانع في التصورات
الخ انه لا تمانع فيها بلا شرط شيء بل التمانع فيها انما هو بشرط شيء
فتأمل وكن على بصيرة قال المولى الخيالي ومن ههنا قيل نقيض الخ قال
السيد السند قدس سره في حواشي شرح المطالع ان المفهوم المفرد
اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه معنى كلمة النفي
فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى دفع المفهوم في نفسه
فاذا حمل على شيء كان اثبات ذلك المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له
وبين عدولا واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء كما في كل واحد من المتسا
بل اطراف القضايا ايضا فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه
اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه لا اثبات رفعه لذلك
الشيء فعلى هذا نقيض الانسان اذا اعتبر مساواته للناطق وو
قوعه في احد طرفي القضية هو سلبه اعني رفع صدقه لا عدوله الذي
هو اثبات اللاانسان انتهى فاتضح بهذا معنى قوله سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه عن شيء وهو انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه
كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه

[illegible]

رفع

رفع عن ذلك الشيء وسلبه عنه واتضح ايضا ان تحقق النقيض بهذا
المعنى بكلا قسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين المذكورين
انما هو في التصورات لا في التصديقات اذ لا يمكن في التصديقات اعتبار
صدقها وحملها على شيء حتى يتحقق القسم الثاني فيها وهو ظاهر فاحفظه
قوله احدهما ان هذا القول الخ وحاصله ان نقيض قولنا لا شيء من الحيوان
بانسان هو قولنا بعض الحيوان انسان وهو ليس برفع بل هو ايجاب
واما الرفع قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان فلا يصدق على قولنا
بعض الحيوان انسان انه رفع قولنا لا شيء من الحيوان بانسان ويجاب
عنه بان اطلاق النقيض عليه باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب
اعني سلب السلب كما قالوا ان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة
الجزئية مع ان نقيضها هو رفع الايجاب الكلي وقد صرحوا في بحث القضايا
ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا للشيء او لازما مساويا له
وان كان النقيض حقيقة هو رفع الشيء قوله والثاني ان قوله سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء يقتضي الخ وحاصله ان رفع الشيء
عن شيء نقيض اثباته له لا نقيض نفسه وهو ظ فلا يصح قوله سواء كان
رفعه في نفسه او رفعه عن شيء ويجاب عنه بانك قد عرفت ان المراد
من رفعه في نفسه انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه
واذا اعتبر من حيث صدقه وحمله على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك
الشيء لا ان كلا قسمي النقيض يتحقق باعتباره في نفسه وما قيل
في الجواب عنه من انه يمكن ان يوزع الكلام ويقال ان قوله رفعه في نفسه
بالنظر الى التصورات وقوله او رفعه عن شيء بالنظر الى التصديقات
فلا يخفى ما فيه من الفساد على من لم يركب متن العناد قوله فحق العبارة
ان يقال الخ فحينئذ يكون التعريف جامعا فان كل رفع نقيض وان
لم يكن كل نقيض رفعا والتعريف بالاعم جائز عند القدماء ولما كان
الشيء الذي اضيف اليه الرفع اعم من الاثبات وغيره كالمفرد كان
الرفع المضاف اليه ايضا اعم من السلب ورفع المفهوم في نفسه
فيكون رفع الضاحك عن شيء مثلا بمعنى سلبه عنه نقيض اثبات

الضاحك ورفع الضاحك في نفسه نقيض الضاحك نفسه هذا وقد
عرفت ان عبارة المحشي الفاضل ايضا صحيحة مدفوع عنها السؤال الآن
كلاهما نعم لو قال رفع كل شيء نقيضه كما في عبارة السيد السند قدس
سره في حواشي شرح المختصر لكان اوجه واولى كما لا يخفى قوله اللهم الا
ان يجعل الرفع الخ يعني فحينئذ يندفع الوجه الاول من المناقشة الا انه
مستبعد جدا ان مع كونه خلاف الظاهر لا يساعده قاعدة النحو ان هو
من مواضع وجوب تقديم المبتدأ على الخبر كما لا يخفى على من تتبع واما ما
نقل عنه من قوله بل لا معنى له يعرف بالنقل فلا معنى له يعرف بالنقل
قوله بقرينة قوله الخ في كونه صالحا لان يكون قرينة على ما ذكره نظر لانه
انما يكون قرينة عليه لو كان النقيض في قولهم بمعنى المتنافي بالذات
وليس الامر كذلك بل هو بمعنى السلب او بمعنى العدول كما سيجيء
في القول الآتي فمراد المحشي الفاضل بقوله وقول المنطقيين الخ
ان اطلاق النقيض بمعنى المتمانع بالذات على معنى السلب او
العدول مجاز مبني على التأويل ولا ينافي ذلك كون النقيض حقيقة
في المعنى المتنافي بالذات ايضا فافهم قيل وبقرينة الشهرة من امارات
الحقيقة فليتأمل قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اما بان يعتبر
نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا بان يعتبر نسبة الاطراف
الى الذات تقييدا ايجابيا بان يعتبر نسبة الانسان في قولنا كل انسا ن
ناطق الى ما تحته من الافراد فيكون كانه قيل زيد وعمرو وغيرهما من
افراد انسان او سلبيا بان يعتبر نسبة اللاانسان الذي اعتبر
نقيضا للانسان الى تلك الافراد ايضا فيكون كانه قيل زيد وعمرو
وغيرهما ليس بانسان ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب
واما بان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب
مضموما اليها صائرا شيئا واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول
وكلا الوجهين مجاز على التأويل اذ لو لم يكن احد هذين التأويلين
لم يكن اطلاق النقايض على تلك الاطراف وتسميتها بها صحيحا
كما لا يخفى فتأمل قال المولى الخيالي وايضا يلزم منه الخ حاصله انه لو صح

ان لا نقايض للتصورات ودخلت في تعريف العلم بناء على ذلك لزم
ان يكون التصورات باسرها علوما واللازم باطل فان بعضا من التصورات
ليس بعلم لعدم مطابقته لذي الصورة كما اذا راينا شبحا وحصل
منه في اذهاننا صورة الانسان يكون ذلك تصور الشبح مع انه غير
مطابق له لعدم كونه انسانا بل حجرا والمطابقة شرط في العلم فالحاصل
ان التعريف حينئذ يكون غير مانع وتحصيل الجواب منع كون تلك
الصورة صورة للشبح لجواز ان يكون تلك الصورة صورة الانسان
وموجبا للتصور المتعلق بالانسان ويكون الخطأ في حكم العقل بان الصورة
الحاصلة في العقل صورة لذلك الشبح المرئي فالحاصل ان الصورة
التصورية الحاصلة في الذهن صورة لذي الصورة مطابقة لها سواء
كانت موجودة او معدومة لا يتصور بها الا ما هي صورته ولا يمكن جعلها
آلة لما لا يكون هي صورته وغير صادقة عليه واما عدم المطابقة فانما هو
في حكم العقل بان الصورة الناشئة عن الشبح صورة لذلك الشبح
مع انه ليس كذلك بان يكون الصورة الحاصلة صورة الانسان مثلا
مع كون الشبح المرئي حجرا فلا شيء من التصورات بوصف بعدم
المطابقة والحاصل ايراد المحشي الفاضل على ذلك الجواب هو اثبات
المقدمة الممنوعة بان المتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة
الذهنية آلة لملاحظة ذلك الشبح لا للانسان فيكون صورة الانسان
صورة للشبح لا له فيكون تصورا بصورة الانسان غير مطابق له وسيجيء
تفصيله من المحشي والذي ذكره من الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم
بالشيء من ذلك الوجه هو مبنى الايراد المذكور وبيانه ان المعلوم
بالحقيقة في الصورة الاولى اعني العلم بالوجه هو الوجه وهو الحاصل بالذات
وفي الصورة الثانية اعني العلم بالشيء من ذلك الوجه هو الشيء والوجه
حاصل لكونه آلة فكان الفرق بينهما بالذات وهذا هو ما عليه المتأخرون
وقد تبعهم شارح المطالع ووافقهم السيد السند والصورة الشيرازي
وكان الحق ما حققه المحقق الدواني تبعا للقدماء من ان الفرق بينهما بالاعتبار
لا بالذات وان المعلوم بالحقيقة في الصورتين هو الوجه لكن تصور الوجه

اذا كان بحيث يصير عنوانا للافراد ومنطبقا عليها كما في موضوع المحصورة
هو العلم بالشيء من الوجه واذا تصور لامن تلك الحيثية كما في موضوع
القضايا الطبيعية فهو العلم بالوجه فعلى ذلك التحقيق يندفع ايراد
المحشي الفاضل اذ العلم بالوجه الذي هو الانسان لما كان مطابقا كان
العلم بالحجر بالانسان ايضا مطابقا لكونه متحدا معه بالذات والخطاء انما
هو في الحكم الذي صار ملكة للعقل بان هذه الصورة لذلك المرئي فلا يتزيف
الجواب المشهور بالايراد المذكور نعم يرد عليه ما اورده المحقق مرزاجان
في حواشي شرح المطالع من ان الحكم على الصورة بانها مطابقة يستدعي
التفات النفس اليها عند ادراك ذلك الشيء وظاهر ان هذا ليس
ضروريا عند تصور الشيء وايضا لو صح ذلك يلزم استلزام التصور مطلقا
للتصديق وهو مع انه باطل في نفسه يلزم منه ان يحصل للذهن عن تصور كل
شيء احكام غير متناهية ويمكن الدفع بالعناية وذلك بان يقال المراد
ان ههنا حكما بالقوة القريبة من الفعل ويحصل بالفعل بمجرد الالتفات
من النفس والمطابقة واللامطابقة صفة له بعد تحققه الا انه يرد ما لا مدفع
له وهو انه كثيرا ما قد يرى من الموجودات صورة من علم عدمه مثلا قد يرى من
زيد صورة من علم موته فظاهر انه حينئذ لا حكم اصلا والاصوب ان يقال جميع
المعلومات التصورية موجودة في نفس الامر ان ما من متصور الا فهو
ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل والا لم يقع
موضوعا للقضايا الايجابية الصادقة فيكون كل صورة تصورية مطابقة
للواقع فلا تتحقق بعدم المطابقة اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها
قد تكون واقعة في نفس الامر وقد لا تكون واقعة كما في الكواذب وبهذا اندفع
ما يقال ان كان المراد من المطابقة هي المطابقة مع ذي الصورة فكما يتحقق
المطابقة في الصورة التصورية دائما كذلك يتحقق المطابقة في الصورة التصديقية بقية
وان كان المراد المطابقة مع المنشأ فكما لا يجب ذلك في التصور لا يجب في
التصديق ايضا فلا فرق على انه حينئذ لا حاجة في جريان المطابقة واللامطابقة
في الصورة التصورية الى ملاحظة الحكم والتفات النفس اليه وهو ظاهر وحاصل
الاندفاع انا نختار الشق الاول ونمنع تحقق المطابقة في التصديقات الكاذبة

لانّ

فان الحكم بان الصورة ان شئت وهي شيء مرة فرد ما ... النفس

لان نفس الامر لا يكون محلا للكواذب مع ان المطابقة لا تتحقق الطرفين
على ما تقرر في موضعه فليتأمل **قوله** الصواب التصور الخ ولقائل ان
يقول ان التصور كما يطلق على الصفة الموجبة للصورة كذلك يطلق
على النفس الصورة فافهم **قوله** والمطابق هو الاول لا الثاني الخ
فمنشأ غلط المجيب على ما ذهب اليه المحشي الفاضل هو عدم التفطن
بالفرق بين العلمين وكلامنا في الثاني لا الاول وقد عرفت ما فيه
قال المولى الخيالي فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح قيل ان اراد به
انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل ضرورة ان الصورة المذكورة آلة
لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا
وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في ذلك
ان هو مطابق لمتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك
الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان فافهم **قوله**
فالمحكوم عليه في هذا الحكم الخ وذلك لان الحكم على الشيء فرع تصوره
وليس لنا علم به الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف
الانسانية **قوله** علم غير مطابق لمعلومه الذي هو الحجر في الواقع فيسقط
الجواب المشهور بين الجمهور وهو ان التصور مطابق له والخطأ انما هو
في الحكم واجيب عنه بانا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من
الشبح واعتقاد انه انسان لاشتباه الحال على الحس بواسطة
التشاكل بين الحجر والانسان يجعل الوصف المذكور عنوانا ويحكم
عليه الا ان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو
الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح
المذكور وان كان حجرا في الواقع لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز
ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر
في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف
بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا
لمتصوره الذي هو الانسان المعروض ومع ذلك فالمحكوم عليه هو الحجر
لانه في نفس الامر كذلك وان الخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر

وانا نقول مع ما هو التحقيق لان منهم من قال بدوام الاتصاف بالفعل بحسب نفس الامر ومنهم من قال بكفاية الاتصاف بالامكان ومنهم من قال بكفاية الاتصاف بمجرد الفرض من غير اعتقاد انه متصف به بحسب الامر مع ما ... في المطولات

الانسان وذلك ناش من عدم امتياز الامور المتشاكلة في الحس وهذا
الجواب هو الصواب الذي اختاره بعض الفحول في حواشي شرح المطالع
لكن قلما يخلو عن شيء يظهر بالتأمل الصادق وقد اجيب ايضا بوجهين
آخرين احدهما سلّمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق
ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته
ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا
يخفى ما فيه من المكابرة كما قيل والثاني ان المرئي من البعيد هو الهوية
المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية
والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص
لا يباين الاعم وفيه ايضا انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم
المطابقة متحقق كذا قيل فتأمل وقد يقال ان قول المحشي الفاضل والصو ره
الذهنية آلة لملاحظته في حيز المنع ان معناه ان الصورة التي هي في
الاصل موجب تصور ماهية الانسان جعلت هنا موجب تصور
ذلك الشبح بجعل مفهوم الانسان عنوانا له وليس الامر كذلك لان
الشبح محسوس بالحس الظاهر ومشار اليه بالاشارة الحسية وقد تقرر
ان تصور المحسوس المشار اليه هو الاحساس به لا تصوره بعنوان مفهوم
كلي وانما الاحتياج الى العنوان في الغائب عن الحس فان احكم على
الشبح المحسوس بان يقال مثلا هذا الانسان مشتغل في المكان الفلاني
فالمحكوم عليه هنا هو الشبح المحسوس المشار اليه المتصور على وجه جزئي
حتى يكون القضية شخصية لا الشبح المتصور بعنوان مفهوم الانسا ن
المعبر عنه بلفظ الانسان بناء على انه حصل في العقل من الشبح عند
رؤية صورة الانسان وظن العقل ان هذه الصورة صورة الشبح
وتصور مطابق له فعبر الحكم عن الشبح بلفظ الانسان لا على ان
العقل جعل صورة الانسان صورة للشبح بجعل مفهوم الانسان
عنوانا له لما عرفت انه محسوس وتصوره هو الاحساس به فغير المطا بق
ههنا هو الظن لا تصور الشبح فلم يوجد في المثال المذكور تصور غير مطا بق
لمتصور فافهم قوله وهكذا الحال في قولك الماهية المجردة الخ نقل عنه

يعني

يعني اذا قصدنا ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلنا وآلة لملاحظة
ذات تلك الماهية فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها
موجودة في الذهن فان العلم بذات تلك الماهية بوصف المجردية عنهما
علم غير مطابق ذات الماهية لا تخلو عن احدهما وكذا قوله واللامعلوم
لا يعقل يعني اذا قصدنا ملاحظة ذلك اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه
آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل
فان العلم الحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لانه متعقل
وكذا قوله واللاشيء كلي يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا
مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له افراد
ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير مطابق
لان مفهومه اذا حصل في الذهن فهو شيء وذات ذلك المفهوم وان
كان فرضيا فهو شيء ايضا انتهى وجوابه مبني على تمهيد مقدمة وهي
ان العقل اذا جعل مفهوما كليا عنوانا للافراد سواء كانت تلك الافراد
افرادا لذلك المفهوم بحسب نفس الامر او بحسب الفرض فقد جعل
ذلك المفهوم لباسا ووصفا لتلك الافراد وتصورها من حيث انها
ملبسة ومتصفة بذلك المفهوم واذا تمهد هذا فاعلم ان العقل جعل مفهوم
الماهية المجردة عنوانا لافرادها الفرضية وجعل ذلك المفهوم لباسا
ووصفا لتلك الافراد وتصورها من حيث انها ملبسة ومتصفة به
فصورة ذلك المفهوم كما انها مطابقة له كذلك هي مطابقة للافراد
المتصورة من حيث انها ملبسة ومتصفة به فلم يوجد ههنا ايضا تصور
غير مطابق وقس عليه مفهوم اللامعلوم ومفهوم اللاشيء وغيرهما
من المفهومات التي جعلت عنوانات للافراد الفرضية فالاشكال
مندفع ومنشأ غلط المعترض هو انه قد توهم ان الافراد اذا تصورت
بعنوان مفهوم كلي تكون متصورة من حيث ذواتها لا من حيث انها
ملبسة ومتصفة بذلك المفهوم فزعم انها ان كانت افرادا له بحسب
نفس الامر تكون صورة تلك المفهوم مطابقة لذوات الافراد وان
كانت افرادا له بحسب الفرض تكون صورة ذلك المفهوم غير مطابقة

لها وتوهم هذا باطل لان تصور الافراد من حيث ذواتها هو تصورها فردا فردا
على التفصيل فيكون تصورات متعددة وتصور الافراد بعنوان مفهوم
كلي تصور واحد لها على الاجمال فلا يكون تصور الافراد بعنوان مفهوم
كلي تصور الذوات الافراد بل هو تصورها من حيث انها ملبسة ومتصفة
بذلك المفهوم والحاصل ان صورة كل مفهوم مطابقة لما هي صورة له وغير
مطابقة لما هي ليست بصورة له وصورة المفهوم الذي يجعل عنوانا
للافراد المتصورة من حيث انها ملبسة ومتصفة به مطابقة لها من هذه
الحيثية وان لم تكن مطابقة لها من حيث ذواتها فعلى هذا قولهم التصور
لا يوصف بعدم المطابقة اصلا المراد به ان التصور لذوات الافراد التي
ليس ذلك التصور بتصور لها فلم ينهدم قولهم بذلك فلم يثبت المقدمة
الممنوعة من جانب الجمهور والله اعلم بصواب الامور فليتامل قوله تأمل
لعل وجه التأمل هو ان كون العلم بالشيء من الوجه مسبوقا بالعلم
بثبوت الوجه للشيء في حيز المنع لم لا يجوز ان يكون تصور ثبوته له كافيا
في تعلق العلم بالشيء من الوجه من غير حاجة الى التصديق بثبوته له على انه
يلزم حينئذ ان يستلزم التصور التصديق وقد عرفت انه مع كونه باطلا
يلزم منه ان يحصل عن تصور شيء تصديقات غير متناهية فتذكر وافهم
وقيل في وجهه ان عدم مطابقة التصديق الضمني السابق يستلزم عدم
مطابقة التصور المسبوق فليتامل **قال الشارح المحقق** ولكن ينبغي
ان يحمل التجلي الخ بناء على ما يستفاد من صيغة التفعل من المبالغة كما مر
في اوائل الكتاب وفيه تنبيه على انه لا يصح الاكتفاء في التفسير التجلي بما هو
ظاهره من مطلق الانتضاح بل يجب تخصيصه ليخرج الظن وكانه ادعى دخول
الجهل المركب والتقليد فيه على تفسير التجلي بالانكشاف التام وفيه نظر
فانه قال صاحب المواقف تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف
العرف واللغة والشرع وقال الشارح رحه في شرح هذا التعريف هو الانكشاف
التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه
في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام والشراح يحل به العقدة
انتهى فظهر من هذا انها غير داخلة على هذا التفسير كالظن وما يشعر به

عصام الدين

عبارة السابقة من ترجيح التعريف الاول على الثاني لشموله التصديقات الغير
اليقينية بخلاف ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله بخلاف علم الخالق يوذن
بان قوله للخلق قيد للعلم ويمكن ان يجعل قيد الاسباب العلم اي اسباب
العلم الثابتة للخلق وتقديم الملك لا يناسب المقام اذ الاهم بيان
اسباب علم البشر مع ان الانس افضل فهو بالتقديم اليق واجدر
فتدبر قيل لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ليصح ان اسباب العلم ثلثة اذ
لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى
حتى ينتقض حصر السبب في ثلثة به على زعم الشارح ثم ان ثبوت الجواس
الخمسة حتى الذائقة للملك كما يقتضيه سياق البيان محل نظر
لا بد لثبوتها من دليل سمعي الآن يستدل بما في صحاح المصابيح
الشريفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من اكل من هذه الشجرة
فلا يقرب مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه بنو آدم انتهى
وقد اشار الى ضعف ذلك الاستدلال بقوله الآن يستدل
ووجه ضعفه انه يجوز ان يكون تاذي الملائكة لتاذي الناس كما قال
بعض شراح الحديث فتبصر **قال المولى الخيالي** اي ذاته تعالى كاف
الخ الغرض منه دفع ما يوهمه ظاهر عبارة الشارح من مذهب المعتزلة
والفلاسفة من انه يترتب الانكشاف على ذاته تعالى من غير توسط
صفة زائدة على ذاته تعالى وحاصله ان المراد ان ذاته تعالى كاف في
حصول العلم الذي هو صفة قديمة قائمة به تعالى وفي تعلق ذلك العلم
القديم بالمعلومات موجودة كانت او معدومة وذلك العلم هو الذي
ينكشف به المعلومات لا ان المراد ان ذاته تعالى كاف في انكشاف
المعلومات له كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة وقوله بلا حاجة الى
شيء يفضي الى العلم وتعلقه مستفاد من قول الشارح لا بسبب
من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في حصول
صفة العلم وتعلقها بالمعلومات الى سبب مفض اليهما لانه لا يحتاج
الى شيء لانه لا يحتاج الى شيء اصلا حتى يرد ما قيل ان كفاية الذات
في تعلق العلم محل نظر كيف والتعلق نسبة تتوقف على المنتسبين

وهي العالم والمعلوم والحاصل ان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لا لانه سبب مفض اليه فيصح قولنا ان ذاته تعالى كاف في تعلقه بمعنى انه لا يحتاج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قيل المراد بقوله لا بسبب من الاسباب لا بسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته واورد عليه انه انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى ولم يرد ذلك الاطلاق نعم في كون علمه لذاته من غير مدخلية غير ذاته تامل لان السمع والبصر لهما مدخل في انكشاف المسموع والمبصر له تعالى الا ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببي تعلق علمه تعالى بهما هذا اقول قد عرفت ان السبب يفضي الى تعلق العلم بشيء فكيف يكونان سببي التعلق فتامل قال الشارح المحقق الحواس السليمة اي عن الافات المخلة بالادراك وانما قيد بها لان المأوفة لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم اليقيني والكلام الاتي انه قيد الخبر بالصادق ولو قيد بالعلم بالصدق ايضا بان يقال والخبر الصادق المعلوم صدقه لكان انسب وكذا الانسب ان يقيد العقل ايضا بعقال السلامة فافهم قيل ان الحواس المأوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم في الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها فكانه قال ما يعتد به من الاسباب هذه الثلثة ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني ايضا والا لم تنحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني الا انه لا وجه لجعل العلم شاملا للغير اليقيني واخراج ما يفيده بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام هذا فتدبر و قوله ان كان من الخارج اي من جنس الخارج عن العالم والعقل كما يسمى هي قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات قيد فيه ان العالم ان كان هو الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست عينه ولا اجزاءه فهي خارجة عنه ومع ذلك فما هو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آلة وان كان هو الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل تعلق التدبير والتصرف وهو المراد بالنفس عند

الحكيم والمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات ويكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار كالطبيب معالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء فالحواس خارجة عنه الا ان يقال استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في العلم الاصول ان مرتبة المجاز خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا يكون صفة فيه فتدبر بقي انه يستفاد من سوق كلامه ان العقل آلة وليس غير المدرك وليس كذلك فالاولى ان لا يوصف الآلة بغير المدرك مع ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يجعل السابق محمولا على التجوز فليتامل و قوله السبب المؤثر قيل لو قال الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لكان اولى لان اطلاق السبب عليه تعالى يتوقف على الاذن من الشارع فتتبع و قوله من غير تاثير للحاسة قيل الاولى ان يقال من غير مدخلية لغيره تعالى ان لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتاثيره تعالى في شيء على شيء و قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فيه لف ونشر على الترتيب قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يعرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له واجيب بان صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا ولا يذهب عليك ان هذا الكلام ليس بشيء لان الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى فلا يتوجه السؤال عن اصل ولا يحتاج الى الجواب قال المولى الخيالي حاصله اختيار الشق الاخير وهو الظاهر من سياق كلام الشارح وقال بعض الفضلاء حاصله اختيار الشق الرابع وهو ارادة السبب الظاهري المقصود والمهم الذي امرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال معلم الشرع المبين من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه فافهم قوله يعني لما لم يتعلق الخ الغرض من هذا الكلام هو الارشاد الى ان مدار الحصر في هذه الثلثة هو عدم تعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء واحكامها وكون مرجعها الى العقل وباقي الكلام كالتوطئة لهذا المرام مسوق لاجل الايضاح والافهام فسقط ما قيل ان قوله يعني لما لم يتعلق الخ مع انه لا تعلق له بما قبله لا فائدة في ايراده اذ هو عين ما ذكره الشارح بل محله

هذا فتفطن وقال ايضا فيما لا يفتقر اليه فيه اشارة الى انهم لم يعرضوا
عن التدقيقات فيما يفتقر اليه كالمسائل الشرعية التي يبتني عليها سعادة ده
الدارين وقال ايضا فان دابهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم وقد امرنا
بتركه كما عرفت يقال عناه ذلك الامر اذا كان مهتما له قوله يعني انه لما كان
عاما الخ اقول بل يعني انه لما كان ظاهرا اذ لا يشك احد في وجود الحواس
الظاهرة وكان عاما ايضا لوجودها في البهائم ايضا استحق ان يعد سببا
مستقلا من اسباب العلم الانساني وان امكن ارجاعه الى العقل ايضا
استحق ان يعد سببا مستقلا من اسباب العلم الانساني وان امكن
ارجاعه الى العقل ايضا بناء على ان الكلام اما في العلم الانساني او الاعم منه
ومن العلم الملكي والجني لا انه يعني لما كان يوجد الادراكات الحسية في البهائم ثم
ايضا لم يمكن ارجاعها الى العقل لانه لا عقل لهم حتى يرد ما ذكره المولى
المحشي بقوله وفيه الخ فافهم قوله على ان التقييد بالانساني الخ ولا يذهب
عليك انه يجوز ان يكون ذلك بطريق التمثيل بالذكر لكونه اهم قال الشارح
المحقق بتفاصيل الحدسيات الخ الحدسيات هي قضايا يحكم بها العقل
بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة
القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما ما ترى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء
دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه الى مقابلة الشمس فيحدس
العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في
تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم م
السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين والتجر بيات
هي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس
الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء والبد بديهيات
وتسمى اوليات هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم
بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين نين

وقد يتوقف

وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء
المساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنيس
الفطرة بالعقائد الفاسدة كما في بعض الجهال ولان الله تعالى لا يخلقه
على ما هو المذهب والنظريات هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة المقدمات
الدالة عليها سواء كانت تلك الواسطة لا تعزب عن العقل عند تصور
الطرفين كما في قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين اولا كالحكم بان العالم حادث لانه متغير في النظريات في قول
الشارح ينبغي ان تحمل على اعم من الشق الثاني وان كان المتبادر منه ومن
التمثيل فيما بعد هو ان يكون المراد منه هو الشق الثاني فقط فليتامل وقوله
وكان مرجع كل واحد منها بالحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة والحدس
والتجربة والبداهة والنظر الى العقل اما رجوع ما بالحواس الباطنة على زعم
الفلاسفة الى العقل فظاهر ان لم تثبت عندهم وكذا رجوع البديهيات
والنظريات ايضا ظاهرا واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج
كل منهما الى قياس خفي عقلي ينضم الى تجربة او حدس كما عرفت وما قيل
في تفسير قوله وكان مرجع الكل في الاقسام الاربعة فمنظور فيه ان التمثيل
للوجدانيات بقوله فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا
يابى عن تخصيصه بالاربعة ومما يقتضي منه العجب ان ذلك القائل
مع انه بين في قوله بان لنا جوعا وعطشا ان هذا من الامور المدركة ولما
لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل وسموها بالوجدانيات
كيف غفل عن عدم ملايمة لتخصيص ما قبله بالاربعة فافهم ولا تغفل
وقوله وان كان في البعض باستعانة من الحس كما في التجربيات و
الحدسيات فان مباديها من المشاهدات فتبصر وقال الشارح
المحقق ايضا بمعنى ان العقل حاكم بوجودها ان ما من احد الا وهو يجد
من في نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة تصحيح الحصر
في الخمس ان الفلاسفة قد اثبتوا خمسا اخر وهي الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة والتفصيل في كتبهم وظاهر ما في كلامه
يوهم انه اراد تقييد الخمس بالضروري وهو ليس بمفيد في المقام بل

المفيد انما هو تقييد الموضوع فكلامه مصروف عن ظاهره والمعنى ان
الحواس التي وجودها ضروري انما هي خمس والحصر مستفاد من المقام
والا فذكر العدد لا يفيد الحصر كما تقرر في موضعه **قوله** قالوا في اثبات الحس
المشترك الخ الغرض منه هو الاشارة الى وجه كون لا نلهم مبنية
على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات اقول قد ذكروا في
اثباته وجوها واقتصر المحشي على واحد منها ان قد عرفت ان غرضه
هو الاشارة الى وجه ما ذكره المحشي الفاضل ولا علينا ان نذكر لكل
واحد من سائر الحواس الباطنة ايضا وجها واحدا من الوجوه التي ذكرها
القوم في اثباته ليتضح وجه ابتناء دلائلهم على ما ذكره كمال اتضاح فنقول
قالوا في اثبات الخيال ان تصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما
فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان للواحد
لا يكون مصدر الاثرين فلا يكون الحس المشترك مبدأ للحفظ كما كان
مبدأ للقبول فلزم ثبوت قوة تكون مبدأ للحفظ المحتاج اليه لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار وقالوا في اثبات الوهم انه يدرك
في المحسوسات الجزئية معان جزئية غير محسوسة كالعداوة المعينة
في زيد فلا بد من قوة تدرك بها وكونها مما لم يتأد من الحواس من اوله الا فعال
وقد يقال الصفة المؤثرة فنفسر بصفة هي المبدأ التغير من شيء
في آخر من حيث هو آخر فقولنا في آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر
والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب
يعالج نفسه كما قرروا المعالج لنفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات
ولعل التمثيل بالثاني انسب ان في الاول التأثير للنفس والتأثير للبدن
حقيقة ثم القوة التي هي صفة المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور
باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون آثارها مختلفة اولا فالاولى
وهي الصفة المؤثرة مع قصد وشعور واختلاف الآثار والافعال
هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة
على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف

في اثاره

في اثاره هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ الآثار وافعال مختلفة لا على
سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الآثار
على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من
اقسام العرض واما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى
بالصور النوعية والنفوس فذلك مبحث آخر والمراد من القوة المذكورة هنا
هي القوة الحيوانية فافهم **وقال ايضا** بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الخ اعلم ان الصوت كيفية من الكيفيات المحسوسة
فالظاهر ان اضافة الكيفية الى الصوت بيانية والصوت كيفية تحدث
في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف و
القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون والتفصيل
الى المفصلات وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ او بتكيف الهواء المجاور للصماخ بكيفية الهواء الخارج المتموج
الحامل للصوت فيه تردد قيل الظاهر هو الثاني واختلفوا ايضا في ان
الاحساس بالصوت هل يتوقف على ذلك الوصول ام لا ولا يسع المقام
ايراد تفصيل ذلك الآن لانه سيجيء نبذ منه فيما بعد ان شاء الله تعالى و
قوله يعني ان الله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يعني بطريق جري
العادة قيل ذلك التفسير يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله ادراكه في
النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا
في بواقي الحواس هذا فليتأمل **قال المولى الخيالي** فيه اشارة الى انهما لا
يتقاطعان الخ وهذا هو موجب جالينوس ومن تبعه واما غيرهم فقد
ذهبوا الى ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانعطاف بان يتصل
العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة
الصليب ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال يتلاقيان
ثم يفترقان يتقاطعان فيتأديان الى العينين فالاشارة حاصلة
ولا يرد ما قاله المحشي من ان التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون

المولى عصام

عبد الحكيم السيالكوتي

فيه الاشارة المذكورة على انهم خصّوا التعبير بالتلاقي بمذهب جالينوس
ومن تبعه وبالتقاطع بمذهب غيرهم على ان الشارح المحقق قد صرّح
في شرح المقاصد بما اشار اليه ههنا وما قاله بعض المتاخرين من ان
الشارح قد اختار مذهب من ذهب الى التقاطع الصليبي في شرح المقا
فلم يمنع النظر فيه بل لم ينظر فيه اصلا كما لا يخفى على من ينظر فيه فانظر ماذا
قال الشارح المحقق يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتو
سائر المبصرات قالوا ان رؤية الاجسام مشروطة بهما لعدم تحقق
الرؤية عند احدهما قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة
لا تحقق لها في الخارج الا يرى انهم جعلوا علة الابصار هو الوجود فحكموا
بان الله تعالى مرئي لانه موجود كما سيجيء في بحث الرؤية ان شاء الله
تعالى واجيب بانه اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء
المتالفة على ما سيجيء فتامل قال المولى الخيالي لا يقال الحركة الخ
حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية لاعتبار نسبة الجسم الى
المكان في مفهومه والمتكلمون قالوا انها امور اعتبارية لا تحقق لها في
الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس والادراك الحسي فرع الوجود
الخارجي فلا يصح جعلها من المبصرات وما قيل في دفعه ان الاجتماع و
الافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدّوها
من المبصرات فلا يتم فافهم وقال ايضا لانا نقول الحركة من الموجودات
الخارجية بالاتفاق اي بالاتفاق الفلاسفة والمتكلمين فان المتكلمين
يعبّرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده
وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انوا
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قالوا ان حصول الجوهر
في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق اولا فالاجتماع وعلى
الثاني ان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فهو الحركة وان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا
ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان وقد تقرر في محله انهم

صد
ناظر
سطحها

المولى قره كمال

ع

وانما اعتبر الامكان توسط الثالث دون تحققه لئلا يلزم
افتراق الجوهرين بالفعل اذا لم يكن الثالث يتخلل بينهما
بالفعل حينئذ بالامكان

قالوا

قالوا وجوده وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة ان
هي راجعة الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقة منوعة نحو
كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث
بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع على ما في المواقف والحاصل
ان الحركة لكونها نوعا من الاين الذي قد اعترف المتكلمون بوجوده
كالفلاسفة صح جعلها من المبصرات لكن بقي الكلام في ان الحركة باي
معنى موجودة في الخارج ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما
كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد
يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه لا كحدي الطرفين وثانيهما الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة
والحركة بالمعنى الاول هي الموجودة في الخارج بوجود ضروري بشهادة
الحس وهو المراد من الحركة ههنا والحركة بالمعنى الثاني لا يحصل في
الاعيان البتة وتفصيل المعنيين الى المفصلات وقال ايضا ولزوم
النسبة لها الخ جواب عن شبهة هي ان الحركة كيف يكون من الموجودات
الخارجية ولها نسبة الى حدود المسافة والنسبة ليست موجودا
خارجيا وحاصل الجواب ان تلك النسبة ليست ذاتية لها حتى يقال
انها من الاعراض النسبية بل هي خارجة عن ذاتها عارضة لها وعدّهم
الحركة من الاعراض النسبية كما اشتهر بينهم مبني على كون النسبة
عارضة لها واتصاف الشيء بصفة عدمية لا ينافي كون ذلك الشيء
محسوسا الا ترى ان ذات الاعمى متصفة بصفة العمى وهي عدمية فكون
النسبة عارضة للحركة لا ينافي كون الحركة محسوسة بحس البصر فتبصر
وقال ايضا وما يقال ان الحس الخ وحاصله ان معنى كون الحركة
مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة
التي هي مجموع الكونين او الكون الثاني على اختلاف في ذلك والظاهر
هو الاول على ما تقرر في موضعه وعبارة المحشي الفاضل محتملة لكليهما
ولما ورد عليه ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون
الحركة ملموسة ايضا ان يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة

اذ يلزم ان يكون المعتبر راجعا الى مجموع الكونين
وان يكون راجعا الى الكون الثاني المذكور في ضمن الكونين
فافهم

ايضا فانّ من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي
الى انّ الحركة والسكون يدركان بحاستي البصر واللمس ودفعه القائل
بقوله واللمس لا يدركه فى مكان الخ وحاصل الدفع انا لا نسلّم انّ اللمس
يدرك الحركة لانّ الحركة هو كون الجسم فى مكان بعد كونه فى مكان آخر
واللمس لا يدرك الجسم فى مكان والّا لقدر اللامس على بيان كيفية
تمكنه بل انما يدرك وصوله الى اللامسة فيتجدد الوصول بتجدد الحركة التى
هى الكون فى المكانين فاشتبه الحال فظن انه يدرك الحركة ايضا بخلاف
البصر فانّه يدرك الجسم فى مكان ويقدر المبصر على بيان كيفية تمكنه فيحصل
منه ادراك الكونين فتعقّل قوله بل هذا مؤيد للايراد المذكور قيل فانّ المدر ك
ح هو العقل دون الباصرة هذا اقول انت خبير بانّ هذا لا يصلح وجها
للتأييد وانما يكون وجها له لو كان الكلام مبنيا على انّ المدرك هو الحس وليس
كذلك بل الكلام مبنى على انّ النفس تدرك المحسوسات الموجودة فى
الخارج بتوسط الحس وفى قول الشارح تدرك بها دون ان يقول تدرك
اشارة الى ذلك كما لا يخفى بل وجه التأييد هو انّ المستفاد من هذا المقال
انّ المشاهد المحسوس هو الجسم المتحرك الذى اوشاهده الحس لزم اد راك
العقل منه الكونين لانّ الكونين محسوس ايضا والمدّعى هو ذلك فافهم قال
المولى الخيالي والّا يلزم ان يكون العمى محسوسا الخ وهو باطل لانّ العمى نفى
صرف وليس بمحسوس بالاتفاق قوله تأمّل لعل اشارة الى انّ المعنى المستفاد
من تقديم ما حقه التأخير ههنا وان كان هو تخصيص ادراك ما وضع كل
من الحواس لادراكه لا عدم ادراك ما يدرك بحاسة بالحاسة الاخرى ايضا
كما لا يخفى على من هو العارف باعتبارات علم البيان الّا انّ النزاع بانه يجوز
او لا يجوز لما لم يكن فى ذلك المعنى المستفاد بعينه بل فى لازمه الذى هو ان
لا يدرك بالحاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى ذكره دون المعنى المستفاد من
التقديم الملزوم له فتفطن وقيل فى وجه التأمّل انّ المراد بيان حاصل المعنى
لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وصمة فيما ذكره قال الشارح المحقق بمحض
خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس لا على وجه الايجاد كما هو رأى المعتزلة
فانهم ذهبوا الى انّ العباد خالقون لافعالهم فيكونون موجدين لها ولا بطريق

وجه التأمّل هو انّ لقائل ان يقول ان ادراك الحركة بلا مس الجسم اوبظاهر سواء فقد بادراك الحركة الجسم فى مكان اولا فافهم عبد الرحمن

الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فانّ الفلاسفة ذهبوا الى انّ الحواس
تعدّ المحسوسات للقوة العاقلة او العقل او النفس الناطقة التى يسميها
البعض بالروح الانسانى وفيه كلام فى المفصلات ومما يدل على حقيقة
الجواز ايضا ما وقع فى صحيح مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انى لابصر من ورائى كما ابصر
من بين يدى وقال ايضا اى المطابق للواقع قيل الاولى تفسير الصادق
فى اول مقام ذكره هذا وانت خبير بانّ البيان انسب بمقام التفصيل
لا الاجمال وقوله فانّ الخبر كلام الخ لبيان صحة التفسير المذكور فانّ الصادق
غالبا يطلق على المخبر كما فى تعريف القضية قيل وفيه اشارة الى تعريف
الصدق بانه مطابقة النسبة التى لها خارج والى تعريف الكذب بانه
عدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع السؤال بالدور عن تعريف الخبر
بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الّا بمطابقة الخبر
للواقع والكذب الّا بعدمها فاخذ الصدق والكذب فى تعريف الخبر يؤول
الى الدور هذا فتأمّل وقوله وقد يقال الخ بيان لمنشأ الاحتياج الى بيان
صحة التفسير المذكور وهو ظاهر قوله اى مركب تام اعمّ من ان يكون اخبارا
او انشاء وخرج الانشائى بقوله يكون لنسبته خارج الخ والحاصل انّ المراد
من الكلام مصطلح النحاة لا ما هو المستعمل عند العامة حتى يلزم الانتقاض
بقولنا زيد الفاضل بان يقال انه كلام لنسبته خارج هو اتصاف زيد
الفاضلية فى نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه
مع انه ليس بخبر بالاتفاق كما انّ الانشائى كذلك وذلك لانتفاء
لازم الخبر فيهما وهو صحة احتمال الصدق والكذب بحسب العرف واللغة
قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى بقوله
لنسبته خارج اذ المراد بالنسبة هو الايقاع والانتزاع واجيب بانّ
هذا مبنى على انّ الالفاظ موضوعة للصور الذهنية الّا انه خلاف مرضى
الشارح ان هو قد صرح كثيرا بانّ ما يدل عليه اللفظ هو النسبة بمعنى
الوقوع واللاوقوع لا النسبة بمعنى الايقاع او الانتزاع فليتأمّل قال المولى
الخيالى اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه يعنى فى نفس الامر

مع قطع النظر عما في الذهن وتوضيحه ان كل نسبة تعتبر بين امرين فهي في
الواقع اما بالاثبات او بالنفي فالاخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه
الذي هو به من الاثبات او النفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكو ن
في الواقع بالاثبات وانت تخبر بالنفي او بالعكس فكذب و قوله وهو
الاوفق لان المخبر عنه في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع و قوله عبا رة
عن الاثبات والنفي الظاهر انهما مصدران مبنيان للمفعول وحاصل المعنى
عبارة عن الثبوت والانتفاء ان هو الذي يتصف به النسبة وهو المقصود
بالاعلام ايضا كما لا يخفى واما ارادة الايقاع والانتزاع بمعنى ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فلا تناسب المقام الا ان يتكلف بما يبعد عن
الافهام فتدبر قوله ويجوز ان يكون عن الوقوع واللاوقوع قد عرفت ان تفا ل
الاثبات والنفي هو الوقوع واللاوقوع فلا مغايرة الا في اللفظ فافهم قال
المولى الخيالي عن ثبوت المحمول او انتفائه لا عن ثبوت النسبة او انتفا نها
فتبصر و قوله والشارح اختار الاول الخ بيانه انه اورد الثاني بعنوان
الضعف وقال وقد يجعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الا خبار
عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف
كذب ووجه الاشارة اليه ههنا بقوله اي الاعلام بنسبة ظاهر واما كونه
اشارة لا تصريحا فلانه يحتمل ان يكون بيانا لحاصل المعنى فتفطن وقال ايضا
فيه اشارة الى ان منشأ الخ وجه الاشارة هو انه علق عدم توافقهم
على الكذب على كونهم قوما من غير ان يقيد وابقيد من القيود كالايمان و
العدالة والالف بالصدق مع ان المقام مقام التعريف والبيان وذلك
يشير الى ان منشأ عدم تجويز العقل ذلك هو كثرتهم ان هي لا تنفك
عنهم بخلاف سائر العوارض فلا ينتقض تعريف الخبر المتواتر بخبر قوم
لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية كما ان اخبر قوم بقدوم زيد عند تسارع
احبابه الى داره بحيث لولا التسارع يجوز العقل توافقهم على الكذب
لا انهم لم يبلغوا في الكثرة بحيث لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذ هو
كما انه ليس بمتواتر لا يصدق تعريف المتواتر عليه ايضا فافهم
فقول الشارح وقوع العلم معناه وقوع العلم بلا قرينة خارجية وقال

قوله ان تعليل لعدم الانتقاض به

ايضا

ايضا مثل خمسة كما اشترطه القاضي الباقلاني وقال ينبغي ان يحصل
التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول
اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة ورد بان التزكية في الخمسة
ايضا واجبة فليس الامر كما زعم ومن اشترط اثني عشر فقد تمسك
بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما نطق به قوله تعالى وبعثنا منهم
اثني عشر نقيبا واشترط العشرين بناء على قوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين واشتراط الاربعين ماخوذ من قوله تعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقد روي انهم كانوا
اربعين واشتراط سبعين للاخذ بقوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا وكل واحد من ذلك لا يصلح للتعويل كما فصل في كتب
التفصيل وقال ايضا بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل لا يخفى
ان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض اصلا حالا ولا مآلا
امر دونه خرط القتاد واجيب بان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء
مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين اخلاقهم واراءهم
واوطانهم مستحيل عقلاء بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم
يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل
للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية
لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد
من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا
وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم
الامكان العقلي على ما في التلويح وفيه بحث تجده في حواشي التلويح وقال ايضا
قيل عليه العلم مستفاد الخ حاصله ان افادة الخبر العلم موقوفة على تواتره
بوقوع العلم عقيبه من غير شبهة يدل على ان التواتر موقوف على العلم
وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم فلا دور
ويؤيده ان الشارح رحمه الله قد جعل وقوع العلم دليلا يدل على بلوغه حد
التواتر والدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر لا يقال يلزم على هذا
ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق به وليس

الامر كذلك بل بمجرد وقوع العلم بحكم العقل بتواتره لانه يقال ان العلم اذا
كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلوم بالذات يكون العلم
والعلم بالعلم حاصلين فى الذهن معا من غير حاجة الى احضار العلم ثانيا
الا ترى ان الامام ذهب الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان لحصولهما معا
وفيما نحن فيه كذلك اذ العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد
الى احضاره اما اذا لم يكن بطريق الاحضار فلا بد من ملاحظته حتى يحصل
العلم به فليتدبر **قوله** والاولى فى السؤال الخ انما قال والاولى دون
ان يقول والصواب اذ ارادة المشتق من المبدا ذايع شايع بين
القوم على انه يمكن ان يراد بالاستفادة التسبب فكانه قال العلم
مسبب عن التواتر يعنى انه لولا التواتر لم يحصل العلم فافهم **قوله** بوجود
علته الخفية انما قيد العلة بالخفاء اقتفاء باثر المحشى الفاضل ووجه
تقييده ان العلة لو كانت ظاهرة لما احتيج فى العلم الى العلم بالمعلول
كالنار المحسوس للدخان الا ان الظاهر تركه لان العلم بالمعلول يوجب
العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادة العلم بالعلة من
وجه آخر لا تنافى استفادته من العلم بالمعلول ايضا فتبصر **قال المولى
الخيالى** مثل الصانع مع العالم يعنى ان نفس الصانع سبب لنفس
العلم والعلم بالعالم سبب للعلم بالصانع فلا دور كذا نقل عنه **وقال
ايضا** فان قلت الخ حاصله منع كون وقوع العلم من غير شبهة مصداق
ودليلا يدل على بلوغه حد التواتر بسند ان للعلم اسبابا شتى كالحس
والبديهة وخبر الرسول ونحو ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة
فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر غير التواتر فلا يدل عليه وحاصل
الجواب ابطال السند بان انتفاء سائر العلل ههنا معلوم فالدلالة
حاصلة الا انه فى حيز المنع ان يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة
من غير ان يكون وجودها وانتفاؤها معلوما لنا وعدم العلم بالشئ
لا يدل على عدم تحققه ولهذا امر بالتامل **قوله** لا يحتمل العلل غير التواتر
قيل والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وهو غير جائز
على ما بين فى محله واما تواردها على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع

فلا استحالة

نقل عن المحشى الفاضل ان نفس العلم بوجود مكة
موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواترا اى
التصديق بكونه متواترا موقوف على العلم بوجود مكة
اى بحصول العلم بوجود مكة من غير شبهة فلا دور
نقل

فلا استحالة فيه واذا وجد احدها وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى
ولهذا امر بالتامل انتهى وفيه تامل فتفطن **قال الشارح المحقق** والاول
اقرب وان كان ابعد اى اقرب من جهة المعنى وان كان ابعد من جهة
اللفظ وكونه اقرب من جهة المعنى لانه لا حاجة فى التمثيل بالملوك الماضية
الى التقييد بكونهم فى البلدان النائية ولانه يلزم استعمال ارادة
الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد ان كلمة فى مشتركة بين ظرفية
الزمان وظرفية المكان ولا تستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال
نمت فى الليل والبيت ولانه على عطفه على الملوك يحصل علمان وقد
قيل علمان خير من علم واحد ولانه على هذا العطف يوجد فى وصف
البلدان بالنائية فائدة واما كونه ابعد من جهة اللفظ فاظهر من ان يخفى
وقوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو فى حيز الوجدان
على ما قيل ويمكن ان يكون جملة حالية فتبصر **و**قوله ان العلم الحاصل به
ضرورى قيل لانه موقوف على مقدمتين احديهما قولنا الخبر الذال عليه
دائرة على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وثانيتهما قولنا
كل خبر شانه ذلك فهو صادق فكيف يكون ضروريا واجيب بان
الثابت بهاتين المقدمتين هو العلم بانه مطابق للواقع لا نفس
العلم بمضمون الخبر والكلام فيه وفيه تامل فافهم وما ذكره الشارح
من ان هذا العلم يحصل للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب
يرد عليه ان حصول العلم للصبى بحيث لا يقبل التشكيك فى حيز
المنع فتدبر **و**قوله واما خبر النصارى الخ جواب عن السؤال مقدر
تقريره ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما يكفيه وهو انه
لو كان التواتر موجبا للعلم الضرورى لكان خبر النصارى بقتل عيسى
عليه السلام وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم
والتالى باطل فالمقدم مثله ومحصل الجواب منع كون كل من الخبرين
متواترا مستندا بان مصداقه هو وقوع العلم من غير شبهة ولم يقع
قوله اى فى قوله واما خبر النصارى الخ يعنى وجه المنع فهم عبارة الشارح
ههنا يجعل الخبر بمعنى الاخبار وجعل اضافته من اضافة المصدر الى

المفعول لرفع التدافع بين ما وقع ههنا وبين ما وقع في التلويح وانما
جعل هذه العبارة من اضافة المصدر الى المفعول حتى احتاج الى التمحل
في عطف قوله واليهود دون عبارة التلويح لانه مخالف للقصة على
زعم الموجه قوله بتقدير لفظ الخبر قبله وجعل اضافته الى الفاعل على
تقدير كونه بمعنى الاخبار قوله وان كان الاول اظهر لتعديته بالباء و
انسب بما قبله قال المولى الخيالي لكن بعض النصارى مع اليهود
اشارة الى وجه كون المذكور نوعها ولا حاجة اليه ان كون بعض النصارى
مع اليهود في اعتقاد القتل يصحح اضافة الاخبار الى كل واحد منهما
فيكون الاضافة في كلتا العبارتين من اضافة المصدر الى الفاعل ولا
يحتاج في عطف اليهود على ما قبله الى تمحل التقدير وذلك ظاهر الا
ان للقائل ان يقول كون النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم
كونهم معهم في الاخبار بقتله لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود
والمشار اليه في الكشف هو الاول كما لا يخفى على من ينظر فيه
نعم في كشف البزدوي ان بعض النصارى مع اليهود في الاخبار المذكور
حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر
قتله فيهم مستند الى اربعة منهم يوحنا ويوقنا ومتى ومارقيش
وتحقق الكذب منهم فعلى هذا يتم المقصود فتامل قوله لكن الحق
ان الخبر بمعنى الاخبار جزما ولا يذهب عليك ان هذا الجزم ينافي
التعميم السابق وترجيح الاول بكونه اظهر وانسب الا ان يقال
انه بنى الكلام في السابق على زعم المحشي مماشاة معه فافهم قوله
وههنا قد تعدى اليه في الموضعين يعني بحرف الجر قوله والتمحل انما هو
بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل يعني ان وجه التمحل هو
ان لا يكون المعطوفان على وتيرة واحدة حيث جعل الاضافة في
الاول الى المفعول وفي الثاني الى الفاعل وذلك بعد التقدير الذي
هو تكلف ايضا فافهم وقوله تامل على ما في بعض النسخ للاشارة
الى انه يجوز ان يكون الجار والمجرور صفة للخبر لا صلة له حتى يجزم بانه
بمعنى الاخبار لا بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب ويمكن

ان يكون

ان يكون اشارة الى ان ما نسبه المحشي الى التوقيم هو المجموع لا كل واحد فافهم
قوله بل عدم تواتره ثابت قيل ان هذا غصب غير مسموع لان الاستدلال
ليس وظيفة المانع هذا وفيه تامل لا يخفى على الفطن العارف باساليب
البحث والآداب قوله لم يتجاوز سبعة نفر وقيل بل ستة نفر قوله على ان
اخبارهم بها انما هو عن شبهة الخ وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح
بحليته وجعلوا الرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه
وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام واشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل
التواتر قيل يرد عليه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى
ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه
قوله تعالى حكاية منهم انا قتلنا المسيح نعم غاية ما يعتقدونهم ما كانت مطابقة
لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر
بل كونه في نفس الامر مستفادا منه فتامل قال المولى الخيالي وعرف
اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر وهو بضم الباء وفتح النون وتشديد
الصاد كان اميرا من امراء الكفار وقد روي في بعض كتب التواريخ
انه كان مجوسيا ثم تنصر وسمع ان اليهود قد صوروا صورة
عيسى عليه السلام على عتبة الباب في المسجد الاقصى ويطاؤن
على وجهها اهانة له عليه الصلوة والسلام فاربخت نصر من البابل
واهلك اليهود لذلك السبب والعلم عند الله تعالى قوله على انهم
حرفوا التورية الخ فلا يعتمد بقولهم قطعا وان كثروا غاية الكثرة فتامل
قوله تامل اشارة الى ان جعل تخلف العلم دليلا لعدم التواتر بناء
على ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ومحاججة مع القبول
ان السائل غير قائل باللزوم ولا بد ان يكون ما ذكر في مقابلة السؤال
مسلما عند السائل ويمكن ان يقال ان الجواب تحقيقي لا الزامي لان
المنكر لايجاب الخبر المتواتر العلم معاند ومكابر لا يمكن الزامه قال الامام
فخر الاسلام في حقه انه رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه
ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان فتدبر قوله وفيه انه لا يصلح فذلكة
لما قبله لانه ليس خلاصة سابقة وهو ظاهر ويمكن ان يقال ان

انه يعيد ورد المنع والسند في صورة الدعوى والدليل
اشارة الى قوله فافهم

يقال ان معنى قوله وبالجملة الخ وخلاصة ما اشار اليه الشارح بقوله فتواتره
مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه ان لو كان متواترا لما تخلف
عنه ذلك لا انه فذلكة لقوله بل لم يبلغ الخ بل هو مسوق لبيان منشأ
التخلف كما لا يخفى على من اجتنب التعسف ولك وجه آخر فتدبر قال
الشارح المحقق فان قيل خبر كل واحد الخ حاصله معارضة للافر
الاول اعني كون المتواتر موجبا للعلم وذلك كما لا يخفى عليك مصا دم
للبديهي لكن السائل لا يسلم بداهته ويكذب قضاء الضرورة بايجابه
للعلم اولا بانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع وطريق جوابه الحل و
التحقيق كما فعله الشارح المحقق رحمه الله تعالى وتحته طرق آخر
غير ما ذكره الشارح ذكرها بعض الفضلاء وقوله فان قيل الضروريات
الخ معارضة للاول الثاني فافهم قال المولى الخيالي فيه اشارة ان كلمة
ربما تدل على التقليل والتكثير وعلى كلا التقديرين ليستفاد منه ان
مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليست كلية متحققة في جميع المواد
الا ان هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور كما عرفت
في صورة المعارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب
في صورة النقض التفصيلي انه منع مقدمة من مقدمات دليله اعني قوله
وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وقوله وكذب كل واحد يوجب كذب
المجموع لانه يجوز ان يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كما في الحبل المؤلف
من الشعرات فقوله كقوة الحبل الخ الظاهر انه سند للمنع ويمكن ان يكون
اشارة الى النقض الاجمالي بعد التفصيلي وكانك بك وانت على ذكر
منك ان الجواز والاحتمال يكفي في المنع فتبصر وقال ايضا والتحقيق الخ
اي والتحقيق في الجواب ان يقال ان الخبر سبب للاعتقاد واجتماع
الاسباب للشيء يوجب قوة ذلك الشيء فبتعدد الاخبار يقوى الا عتقاد
الى ان وصل الى مرتبة اليقين فجواب الشارح المحقق من قبيل الاكتفاء بادنى
ما يكفي في الجواب والله اعلم بالصواب فان قيل انه ان اراد به الاجتماع
الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان اراد اجتماع
الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه

عصام الدين

واجيب

واجيب باختيار الشق الثاني واثبات ايجاب اجتماعها قوة المسبب وذلك
لان كل واحد من الاخبار المتعددة وان كان يوجب نفس الاعتقاد
الا انه لا شبهة في انه يحصل بجميعها من حيث هو جميع قوة للاعتقاد
المستفاد من كل منها على الانفراد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فافهم
قوله مع انه يوهم الكذب لافادته كليتهما فلمجموع الاخبار فيه حيث انه مجموع
طرفان يؤكدان بطرفي كل واحد منها فلا يحصل قوة الاعتقاد والمسبب لكل
منها حتى يصل الى مرتبة اليقين قوله فاجاب بانه لا مدخل للخبر الخ يعني
ان موجب الخبر ومدلوله هو الصدق فقط مثلا قولنا زيد قائم يدل على ثبوت
القيام لزيد في الخارج لانه موضوع له الا انه لما جاز تخلف المدلولات الوضعية
عن الالفاظ الدالة عليها لانعدام العلاقة العقلية احتمل عند العقل
ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا من غير ان يكون للخبر فيه مدخل
فتعدد الاخبار ينفي ذلك الاحتمال العقلي فلا يرد ما يقال ان كون الخبر
لا مدخل له في وهم الكذب لا ينافي حصوله فيه فتدبر قوله لا يلائم جعل الخبر
بمعنى الاخبار ان الخبر الذي مدلوله الصدق وهو الخبر بمعنى المركب التام لا
الخبر بمعنى كما لا يخفى وانت خبير بانه لا وجه لهذا الكلام في هذا المقام الا ان
يتكلف بما يمجه الافهام فافهم قال الشارح المحقق والرسول انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام اعلم ان الانسان وان كان يطلق على
الذكر والانثى الا ان فرده الكامل هو الذكر والمطلق ينصرف الى الكامل فلا يرد
ما قيل انه شامل للانثى ايضا ولا يستثنى الانثى وان قال بعض الروافض
بنبوة مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون فالمناسب ان يقال انسان
مذكر ليخرج الانثى هذا فليتامل ثم اعلم ان المحقق الدواني قال هذا اشتمل
من اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد
بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى قيل وجه التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث
الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل
ابراهيم عليه الصلوة والسلام غيري هذا والظاهر ان المراد بالاحكام هي
النسب الخبرية الخطابات كما توهم فانه على هذا يخرج الاعتقاديات مع كونها

راس الاحكام قوله فهو لم يبعث التبليغ بل بعث التقرير حكم بعث غيره للتبليغ
لانه حصل ممن قبله فلا ينافي منه التبليغ قوله وحاصله ان تبليغ الثاني الخ اي لا
نسلم انه لم يبعث للتبليغ بل بعث له لكن للتبليغ الى من لم يبلغ اليهم بعد
فافهم قوله تامل قيل لعله اشارة الى اختيار الشق الثالث وتوجيه
ترك المبلغ اليهم بالاعتماد على ظهوره ههنا وانت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يكون
في بعثه فائدة بالنسبة الى لمن بلغ اليهم الآن غرض المحشي الفاضل هو اصلاح
كلام الشارح بغاية ما يمكن والا فورود الاعتراض عليه ظاهر فتبصر قال المولي
الخيالي وهو بهذا المعنى يساوي النبي وهو مختار الشارح يدل عليه قوله
في شرح المقاصد بعد ما عرف النبي بهذا التعريف وكذا الرسول وكذا يشعر
به قوله ههنا وقد يشترط فيه الكتاب الخ قوله ان العطف يدل على المغايرة
الخ لقائل ان يقول ان المغايرة بحسب المفهوم تكفي في صحة العطف من غير
حاجة الي المغايرة بحسب الذات والا يلزم ان لا يجوز العطف التفسيري
فلا يدل العطف لدلالته على المغايرة على انتفاء المساواة على انه يجوز ان
يكون بينهما عموم وخصوص من وجه علي ما قيل ولم يلزم بطلانه مما ذكره فتامل
قوله ولا قائل بالمباينة بل هي لا تجوز لتحققهما في بعض المواد كما قال الله
تعالى في كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا قوله والا
لم يحتج الى ذكر النبي الخ فيه انه يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان
تحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في
قوله تعالى وكان رسولا نبيا على ان المقصود في الآية الكريمة هو ان ارسال
كل نبي من الانبياء عليهم السلام مقرون بالقاء الشيطان في امنيته
ما يوجب اشتغاله بالدنيا وقت تمنيه وتزويره في نفسه ما يهواه فاذا كان
الرسول اعم فلا يغني ذكره عن ذكر النبي لانه يمكن ان يوجد في النبي حينئذ
مزية وفضيلة بتلك المزية لا يقترن ارساله بالالقاء المذكور فتوهم ان
المراد بالرسول في الآية الكريمة ما لا يكون نبيا فلا يكون قوله والا لم يحتج الى ذكر
النبي مسلما فتامل قوله وثانيهما ان الحديث الخ في جعل هذا الامر لتاييد الآية
الكريمة لكون النبي اعم من الرسول ما لا يخفى من البعد بل الوجه هو ان يجعل
الحديث مؤيدا على حدة فافهم قوله فقد دل على ان عدد الانبياء الخ روي عن

قوله قبل البعثة اي قبل بعثة الثاني

اي الى ذكر النبي بان

الى ذر

ابي ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه انه قال قلت لرسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا
فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في شرح المقاصد
الا انه قال الشارح فيه وسيأتي في هذا الكتاب ايضا ان الاولى ان لا
يحصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد
الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات وحصر عددهم يخالف
ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك و
يحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في
الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص
على العدد قال المولي الخيالي فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب بخلاف
النبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام كما قرأ اي اذا كان الرسول اخص
فلا بد فيه من قيد يخصصه فما هو فقصله بقوله فاشترط الخ واشترط بعض
المعتزلة في الرسول ان يكون صاحب وحي بواسطة الملك بخلاف النبي
فانه هو المخبر عن الله تعالى بالكتاب او بالالهام او بالتنبيه في المنام وقال
ايضا والكتب مائة واربعة لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سأل
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة
كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى
اخ نوح وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية
والانجيل والزبور والفرقان فلا يصح اشتراط الكتاب ان لو اشترط للزم
مساواة عددي الرسل والكتب واللازم باطل كما عرفت فافهم وقال
ايضا اللهم الا ان يكتفى بالكون معه على ما ذهب السيد السند قدس سره
حيث قال في شرح المواقف ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب هذا ولما كان
فيه ضعف حيث لا دليل عليه بل هو مجرد احتمال عقلي وهو لا يكفي في
موارد الروايات صدره المحشي بعنوان الضعف وقد قيل في وجه ضعفه
انه بمجرد كون الكتاب معه وكونه عاملا به لا يحصل الفرق بين النبي يحكم بالوحي
اي بواسطة الملك او بالالهام او بالتنبيه في المنام والله اعلم بالمرام وقال ايضا

ابن نجي

اي بواسطة الملك صح

عبد الرحمن

ويمكن ان يقال يحتمل الخ يعني سلمنا ان النزول عليه شرط في كونه رسولا الا انه
لا نسلم لزوم مساواة عددي الرسل والكتب لجواز ان يتكرر نزول
الكتب كما في الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة هذا وانت خبير
بان فيه ما في الجواب الاول فتامل **قوله** لو لم يشترط النزول عليه الخ فلا وجه
لذكر عدم الاشتراط في تقرير السؤال فانه لا مدخل للاشتراط وعدمه
في توجه السؤال المذكور وهذا يعني ان عدم اشتراطه لا يستلزم عدم
نزوله على احد بل يجوز ان ينزل على واحد منهم مختصا نزوله به ويكون مع
غيره ايضا من غير نزوله عليه فيكون تخصيص بعض المصحف ببعض الانبياء
لنزوله عليه فلا يتوجه السؤال حينئذ اصلا بل منشأ السؤال هو
الجواب بجواز تكرر نزول الكتب ويؤيده تقييده النزول في الجواب بقوله
اولا فتبصر **قوله** وايضا تخصيص البعض بالبعض الخ اي تخصيص البعض
من الصحف بالبعض من الانبياء عليهم السلام كتخصيص عشر
صحائف بآدم عليه السلام مثلا لا يستلزم تخصيص كل واحد من تلك
العشر به عليه السلام بل يجوز ان يكون البعض منها مختصا به والبعض
الآخر متكرر النزول على متعدد من الانبياء عليهم السلام او كائنا معهم من
غير نزول عليهم فتخصيص العشر بآدم عليه السلام يكون لتخصيص البعض بها ٢
عليه السلام والحاصل ان تخصيص البعض بالبعض لتخصيص البعض المجموع
من حيث انه مجموع بذلك البعض وذلك لا ينافي كون البعض من ذلك البعض
المجموع مع غيره من الانبياء عليهم السلام سواء كان بطريق النزول عليه
ايضا او بمجرد الكون معه هذا ولعل وجه التامل هو ان ذلك الوجه لو صح
فانما يصح بالنسبة الى ما عدا الكتب الاربعة اعني التورية والانجيل والزبور
والفرقان فتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ان ذلك الوجه وان كان خلاف ف
الظاهر المتبادر لان المتبادر من تخصيص الشيء بالشيء تخصيص كل
واحد من اجزائه به الا انه يكفي ذلك في مقام المنع ويمكن ان يقال في حل
هذا الوجه من الجواب مثلا تخصيص الكتب الاربعة بالانبياء الاربعة عليهم
الصلوة والسلام لا يستلزم تخصيص ما عدا تلك الكتب بالانبياء
المخصوصين بل يجوز مع كون الكتب الاربعة مختصة بالانبياء الاربعة

كون

كون ما عداها متكرر النزول او كائنا مع متعدد من الانبياء عليهم السلام
فعلى هذا يكون وجه التامل في غاية الظهور وذلك الوجه من الجواب في غاية
السخافة اذ الثابت في الروايات هو كون كل بعض مختصا ببعض الانبياء
عليهم السلام كما مر لا كون بعض مختصا دون بعض حتى يقال ان تخصيص
البعض لا يستلزم تخصيص كل بعض هذا وقد عرفت ان الاكتفاء بمجرد
الكون معه من غير اشتراط النزول لا ينافي كونه نازلا على واحد مختصا نزوله به
حتى يرد السؤال ويحتاج الى الجواب فالمناسب ان يطوي قوله او كائنا معه
في الجواب اي كما ان المناسب طيه في تقدير السؤال كما مر ايضا فتدبر
قال المولى الخيالي واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد اقول النبي فانه قد يكون
لتقرير شريعة من قبله **و** قوله ورده الاستاذ هو المولى خضر شاه **و** قوله كما صرح
به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول
لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته
و قوله ولعل الشارح الخ اعتذار من طرفه لاختياره مذهب جمهور المعتزلة و
حاصله انه لو خص الرسول لزم ان يكون حصر الخبر الصادق في النوعين باطلا
ان خبر النبي ايضا صادق مع كونه ليس بمتواتر ولا خبر رسول وايراد لعل
بالنسبة الى وجه اختياره لا بالنسبة الى اختياره فلا يرد ما قيل ان اختياره
ذلك المذهب متعين فلا وجه لايراد لعل **و** قوله ويمكن ان يخص الخ
اشارة الى تصحيح الحصر بدون اعتبار المساواة وحاصله انه يمكن
ان يخص الرسول بمن له كتاب او شريعة مجددة ويعتبر الحصر الواقع في
هذا الكتاب بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق بالنسبة اليهم
منحصر في النوعين الخبر المتواتر وخبر الرسول لان نبي هذه الامة رسول
بالاتفاق واما كون اخبار سائر الانبياء عليهم السلام صادقة فهو
مستفاد من خبره عليه الصلوة والسلام اذ لو لم يخبر صلى الله تعالى عليه
وسلم بصدقهم لما حصل لهم العلم به ويحتمل ان يكون معنى قوله ويمكن
ان يخص الخ ويمكن ان يخص الرسول المذكور في هذا الكتاب برسولنا صلى
الله تعالى عليه وسلم فليتامل بقي انه يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق
فيما سبق للملك والانس والجن فتفطن **قال الشارح المحقق** والمعجزة

اوخارق الخ المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات
العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل
اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل
للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان
ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم
العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر
عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن العقود بمعنى انه وجد منه اضطرار
الاختيار فلو تحقق العجز الحقيقي عن المعارضة لوجدت المعارضة
الاضطرارية فافهم والمعجزة في العرف ما ذكره من قوله امر خارق الخ وانما
قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء وعدمه كعدم احراق النار والقول
كاخباره عن المغيبات ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة في عدم احراق
النار كونها بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق و
جعل الفعل اعم من ان يكون فعلا لسانيا او فعلا بجارحة اخرى واحترز
بقوله خارق للعادة عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة الا انه
ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار الخ اي اراد الله تعالى به اظهار
الخ وذلك اي لانه لا فاعل لها غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله
تعالى او قائم مقام الفعل بقصد بمثله التصديق فخرج بهذا القيد السحر
والشعوذة والكرامات والارهاصات وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل
الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة و
بهذا الاعتبار يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شيء من ذلك
انه قصد به اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة
بها يمتاز عما عداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق
المدعي بلا شك هذا المسترشد ولا دور فان ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة
والعلم باعجازها مستفاد من افادتها العلم بذاتها كذا حقق قيل وعلى هذا
التحقيق فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب
المواقف هذا فتامل وزاد صاحب التبصرة في تعريف المعجزة قيدا آخر وهو
ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة

الشعوذة هي اظهار ما ليس بواقع بخفة اليد وسرعة
الحركات والشعبذة بالباء مثله

ولانه

ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانقضاء التكليف لا يشهد بصدق
الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم بقي ان لقائل ان يقول
كيف قلتم ان الله تعالى اراد بالمعجزة اظهار صدق من ادعى الرسالة
مع قولكم بان فعله تعالى ليس معللا بالاغراض والجواب عنه انه لا خفاء و
لا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض افعاله تعالى وان لم يجعلها
اغراضا والمراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد
ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا القصد الفائدة بالفعل على ما حققه
الشارح المحقق في شرح المقاصد والعهدة عليه فنقل قال المولى الخيالي
قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي الخ ومحصله ان تعريف المعجزة غير مانع
لدخول سحر المتنبي فيه فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به
اظهار صدق من يدعي النبوة واما اضاف السحر الى المتنبي لان سحر غيره
قد خرج عن التعريف بقيد ادعاء النبوة وخلاصة الجواب ان خلق الامر
الخارق على يد الكاذب وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى
فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو سائر العاديات وبهذا هو ما
قال القاضي ان اقتران ظهور الامر الخارق الذي جعل معجزة بالصدق احد
العاديات فاذا جوزنا انخراق العادات عن مجراها اخلاء المعجز عن اعتقاد
الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب وانا بدون ذلك التجويز
فلا استحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا كالشيخ
ابو الحسن قال بها لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلائل على صدق دعوى
الرسالة والامام اي بالاستحالة وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها
لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا
كاذبا وهو محال وانما تردده لا يجب به التسوية بين الصادق والكاذب وعدم
التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم هذا ونقل عن المحشي
الفاضل ان المراد بالخارق في جوابهم هو الخارق الموافق لدعوى الكاذب
ان من شرائط المعجزة موافقة الدعوى وان لا تكون متقدمة عليها وان جاز
تاخيرها عنها على تفصيل لا يحتمله المقام واما الخارق المخالف فقد يخلقه الله
تعالى في يده اهانة وتكذيبا له كما حكى الشارح في شرح المقاصد ان مسيلمة الكذاب

دعا رجل اعور بان يكون عينه العورآء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عورآء
وقال فيه ايضا خوارق العادات اربعة معجزة وكرامة واعانة واهانة والثالث
ما يخلق الله تعالى من الخوارق في يد المظلوم تخليصا له من يد الظالم ولا يخلو
هذا من نوع كرامة انتهى ومن هذا قيل لا بد من قيد الموافقة للمدعى الا انك
قد عرفت ان المراد بالقصد هو ارادة الله تعالى ان يهو الفاعل على ما ذهب
اليه اهل السنة من انه لا مؤثر في الوجود الا الله او المعجزة مشروطة بان تكون
فعله تعالى او ما يقوم مقامه بان يكون بامره او بتمكينه فلا حاجة الى التقييد
بالموافقة للمدعى حينئذ وبهذا ظهر جواب اخر عن الايراد بسحر المتنبي لانه
لم يرد الله تعالى به اظهار صدقه كما اشرنا اليه في تحقيق التعريف **قوله** ان
يجب ان يكون مادة النقض الخ والا يلزم ان لا يكون تعريف من التعاريف
مانعا يقال مثلا تعريف الانسان بالحيوان الناطق فاسد لانه يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق **قال المولى الخيالي** وايضا اظهار الخ جواب على تسليم
صدور الخارق على يد الكاذب يعني سلمنا انه تعالى يخلق الخارق على يد الكا زب
الا انه قد خرج من التعريف باخذ قصد اظهار الصدق فيه لان اظهار الصدق
فرع وجوده ولا صدق للمتنبي في صدق الامر فلا يرد النقض بسحره **قيل** على
هذا لا يتميز المعجزة عن سحر المتنبي ان كل منهما امر خارق للعادة ظاهر على
يد من يدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الا خر
مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره و
اجيب بان الفرق بينهما بين ان في مادة المعجزة يلزم العلم الضروري بصدق
المدعي للمسترشد دون سحر المتنبي لان الله تعالى يمكن الممت دهد
على معارضته عند التحدي لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى بخلاف المعجزة
لكونه تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط
لتصديقه وقد اشير اليه في مقام تحقيق التعريف فتبصر **قوله** فيه ان المذكور
قصد الاظهار الخ لا يذهب عليك ان صدق الكاذب عدم محض ولا يتعلق
قدرة الله تعالى بالاعدام المحضة على ما قرر في محله فضلا عن ارادتها فافهم
قال المولى الخيالي والحق اي في الجواب ان يقال ان الله تعالى يخلق السحر على
يد المتنبي الا ان السحر ليس من الخوارق لان الخارق امر لم يعهد ظهور مثله والسحر

ليس

ليس كذلك لان الساحر كلما باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها
ذلك بطريق جري العادة كخصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا
وما قاله بعض الفضلاء من انه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف الجواب عصام
الاول فلهذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يتنبهوا على انه ليس بخارق للعادة
فمندفع بما قررناه لك آنفا من انه لا يمكن معارضته المعجزة لانه فعل الله تعالى
من غير مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة [illegible]
الاسباب يخلقه على يد كل من باشرها عادة فيمكن معارضته واما ما قاله
بعض الافاضل من ان ما ذهب اليه المولى الخيالي فرية بلا مرية ان كثيرا ما لا
يترتب على الاسباب وان باشرها من كان يريده بل انما يترتب في بعض
الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما مجرد ارادة الفاعل المختار
على ما هو قاعدة اهل الملة او التاثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة
على ما هو قانون الفلسفة ولا تمكن له في جريان التعلم والتلمذ فيه ان لا يتم
به عمله فيمكن دفعه ايضا بان مراد المولى الفاضل من المباشرة هي المباشرة المقرونة
بالشرائط المعتبرة فيه فليتامل وما قيل في كون السحر من الخوارق انه قد يحتاج الى كمال
شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما فقد دفعه بعض
المتاخرين ايضا بانه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع عبد الحكيم السيالكوتي
شرائطه مقدورة بل يكفي ان توجد وقت المباشرة سواء كانت مقدورة
اولا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفها على سلامة
الاعصاب والمفاصل وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هذا نعم
لقائل ان يقول يمكن عقلا ان يظهر على يد الكاذب امر لم يعهد ظهور مثله
بدون مباشرة الاسباب فلزم الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر
ذلك على يد من ادعى النبوة بحكم العادة كما مر ولعلهم لهذا اختاروا الجواب
الاول لا انهم لم يتنبهوا على ان ليس السحر خارق للعادة فافهم **وقال ايضا**
ان قلت كرامة الولي الخ حاصله ان تعريف المعجزة منتقض جمعا لانه لا يصدق
على كرامة الولي مع كونها من افراد المعجزة على ما قالوا لان المقصود من خلق
الخارق على يد الولي اظهار كرامته بين الخلق وان دل على صدق النبي ايضا
باعتبار ان حصول هذا الخارق على يد الولي بسبب متابعة نبيه عليه السلام

اذ فرق بين كونه حاصلا وبين كونه مقصودا وما قيل في الجواب عنه ان ليس
المراد بقصد اظهار الصدق من الخارق الادلالته عليه لان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض ففيه انه على هذا لم يبق لاشتراط ظهور الامر الخارق
على يد من يدعي النبوة في المعجزة فائدة فتأمل بقي ان لقائل ان يقول ان الفاعل
كسبق هو الله تعالى فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي واراد به اظهار
صدق نبيه ان لا نعلم قطعا عدم ارادته تعالى به اياه ويمكن ان يدفع
هذا ايضا بما قررنا فتدبر فافهم ثم قد مات ان تقول وقال ايضا قلت القوم
عدوا الخ وحاصله منع كون كرامة الولي من افراد المعجزة مستندا بان عدهم
اياها من المعجزات بناء على تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي
والوجه فيه هو دلالة كل منهما على صدق النبي وذكر الارهاصات في الجواب
مع انها لم تذكر في السؤال اشارة الى ان القصر في السؤال على ذكر
الكرامة من قبيل الاكتفاء والتمثيل والا فالسؤال كما يرد بالكرامة يرد بالا
ايضا فان المتبادر من تعريف المعجزة هو ان يكون ظهور الامر الخارق مقرونا
بادعاء النبوة وقد صرح بالاقتران من عرفها بانه امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة والارهاص غير مقرون بالادعاء والتحدي بل هو
متقدم عليه بل ولا هو مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال
الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك وحاصل جوابه عنه ان عد الارهاصات
من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب فعلى هذا يكون قول المحشي
من قبيل قوله كيف اسلو وانت حقف وغصن وغزال لحظا وقدا وردفا
ويمكن ان يعتبر في كل من الارهاصات والكرامات كل من التغليب والتشبيه
فتفطن واتى ان المعجزة قد تتأخر عن الادعاء والتحدي كما اذا قال معجزتي ان يظهر
يوم كذا فظهرت فلا يصدق عليها التعريف على اعتبار المقارنة المذكورة
فيجاب عنه بان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا
فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من اعتبر المقارنة هو ذلك
القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متأخر متراخ الى وقت
وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة
وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا الاتفاق

المعجزة

المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام
ولم يصح عند القاضي قال الشارح المحقق اي بالنظر في الدليل قيل لو فسر الاستدلال
باقامة الدليل لكان اشمل لشموله لما يتعلق بالدليل بالمعنى الثاني فانه ليس
الاستدلال به النظر في الدليل اقول وفيه نظر يظهر بالتأمل وتحقيقه ان النظر مجموع
الحركتين اعني اللتين يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة وتحقيق ذلك
ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق بل لا بد من مباد مناسبة والمبادي
لا توصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل
مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس
منه في الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه من
الذاتيات او العرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم
تتحرك فيها لترتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقة او بوجه يمتاز به
عما عداه او الى التصديق به يقينيا او غير يقيني فههنا حركتان قد حصلت باوليهما
المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى
ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيبها ترتيبا خاصا
ما فيه الحركة الثانية وهاتان الحركتان من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصور
والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما
يمنع من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ
البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر
في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا
على ذلك فيقال مثلا هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي
الى المطلوب او ترتيب المعلومات للتأدي الى مجهول فافهم والدليل في
اللغة قد يطلق بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر له وقد
يطلق على ما فيه دلالة وارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لنصبه
العالم دليلا عليه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم
دليلا عليه او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد وفي الاصطلاح هو ما عرفه
الشارح به فقوله الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس
يشمل المعرف والدليل وانما قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة

وصورة على ما فصل في محله لانه لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد لانه ليس هو
في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي واتفاق
ليس من حيث انه وسيلة له فلو لم يعتد واريد العموم حتى يكون المعنى ما يمكن
ان يتوصل بكل نظر لم يكن الحد صحيحا لخروج الدلائل عنه باسرها ان لا يصدق
على شيء منها انه يمكن التوصل بكل نظر فيه الى مطلوب خبري وان اقتصر على
الاطلاق حتى يكون المراد هو المتناول للكل والبعض لم يكن هناك تنبيه
على افتراق الصحيح من الفاسد فافهم وقوله بمطلوب خبري لاخراج المعرف
ولو قيد بالتصور لكان حدا له وان جرد عنهما فللمشترك بينهما اعني الموصل
الى المجهول تصوريا كان او تصديقيا وحينئذ كان التوصل اعم من ان يكون
توليديا كما عند المعتزلة او اعدادا لزوما كما عند الفلاسفة او عادة كما عند الا...
صح التعريف المذكور على المذاهب كلها بقي انه يشمل الامارة او لا فان
كان المراد من العلم فيه التصديق فيشملها الا انه يتوجه عليه ما في المواقف ان
اطلاق العلم على ما عدا اليقين يخالف الشروع والعرف واللغة وان كان
المراد منه اليقين كما قال ابن الحاجب في المختصر فلا يتناولها الا انه
يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري فتقبل **قال المولى الخيالي** هذا الامكان هو
الامكان الى صالح قيل وذلك لان اصحاب هذا التعريف هم الاشاعرة
القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس
بضروري فلا يرد ما قيل فعلى هذا يخرج عن التعريف ما يجب به التوصل كالمقدمات
المرتبة ولا حاجة في دفعه الى ما قال بعضهم ان هذا الامكان بالنسبة الى ذات
الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فهو لا ينافي الامكان في نفسه
اقول ولا حاجة الى دفعه على هذا ايضا بان يقول يجوز ان يكون ايراد الا...
من قبيل الاكتفاء فانه اذا صدق الدليل في صورة الامكان فلان يصدق في
صورة الوجوب اولى الا ان كون هذا التعريف مختصا بالاشاعرة منظور
فيه كيف وقد ذهب الفاضلان المكرمان اعني المحقق التفتازاني والمدقق
الجرجاني الى انه ينطبق على كل من المذهب بحمل الامكان على الامكان العام
بمعنى سلب الامتناع الذي يتناول الواجب والفعل والقوة نعم الظاهر

المتبادر

المتبادر من الامكان هو الامكان الخاص وهذا الذي الجأ المحشي الفاضل الى
القصر عليه فقوله هذا الامكان هو الامكان الخاص مبني على الظاهر المتبادر
فلا يرد كيف يقول باحتمال الامكان العام وقد قصره على الخاص اولا فان قلت
واياما كان فاخذه في التعريف للتنبيه على ان الدليل من حيث هو دليل لا
يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا
ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه ابدا
قال الشارح المحقق وقيل مؤلف من قضايا الخ قيل ان هذا التعريف
للمنطقيين فلا يناسب قوله قيل ان هو يشعر بان قائله من اهل الكلام
فافهم واقتصر على المؤلف مع ان المشهور قوله مؤلف لاغنائه قوله مؤلف
عنه ولم يعكس لكون الجار انسب بالمؤلف ولئلا يتوهم انه بعض من
قضايا ان هو المتبادر من قولنا قول من قضايا وبقوله من قضايا خرج المؤلف
من المفردات والمركبات التقييدية وان المؤلف من القولين فداخل فيه
ان المراد منه ما فوق الواحد وبقوله يستلزم لذاته خرج الاستقراء و
التمثيل وغير البرهان من الاقيسة فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا
عند اهل الكلام بل امارة ووجه الخروج على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب
هو ان غير البرهاني من الدليل بالمعنى الاعم الشامل للامارة ايضا لا يستلزم
لذاته شيئا فانه لا علاقة عقلية بين الظن وما يجري مجراه من التسليم و
التخييل والشبه وبين شيء يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه
الذي يوصل منه اليه قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام
في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس فكيف
يكون قيد الاستلزام مخرجا لما عدا البرهاني واجيب بانهم زادوا قيدا آخر
هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير
واما بدونه فلا استلزام الا في البرهاني فلا منافاة بينهما واورد عليه التسليم
لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا
اللازم كما لا يخفى اذ لا ترى الى قولنا ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
يستلزم ان العالم مستغن عن المؤثر ان لو تحقق الاول في نفس الامر
تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشيء منهما وانما

وانما صرحوا بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس
لا يجب ان يكون مقدماته مسلمة صادقة ولو اكتفى بما عداه لتوهم ان تلك
القضايا متحققة في الواقع وان اللازم متحقق فيه ايضا كما ذكر في موضعه
فالحكم بعموم الاستلزام في غير البرهان انما يتم بان يبين تحققه او جواز
عدم تحققه في نفسه كما زعمه المجيب حيث قال واما بدونه فلا فليتامل ثم
في استلزام البرهان لذاته شيء بحيث وهو ان فيضان النتيجة بطريق
جري العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر هناك ل
الا الله سبحانه ولا وجوب عنه كما زعمه الفلاسفة ولا عليه كما زعمه
المعتزلة فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا
كما هو المتبادر من العبارة صح التعريف على راي اصحابه دون الواقع
وان حمل على الدوام والامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره فتدبر
قيل وانما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع القضايا فانه يستلزم ا احديهما
قال المولى الخيالي انما لم يقل لذاتها اشارة الخ ووجه الاشارة هو انه
يستفاد من توحيد الضمير وتذكيره ان المركب من تلك القضايا قد اعتبر
امرا واحدا وما لم يعتبر الهيئة داخلة في المركب منها لا يصح ان يعتبر امرا واحدا
على ما صرح به السيد السند قدس سره في حواشي شرح المطالع ولو انث الضمير
في قوله لذاتها لكان راجعا الى القضايا ولم تكن الصورة داخلة فيها بل عارضة
لها عند ترتيبها فلا يفهم من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام
اورد عليه ان المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضا يا
ان الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضا يا
وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة
وهو امور متحققة داخلة في الملزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا
قولا آخر فتدبر **قوله** اي يجب ان يعمها لان الملفوظ الخ يعني ان الدليل
كما يطلق على المعقول ايضا اما اشتراكا او حقيقة ومجازا قالوا
اجب ان يكون تعريفه شاملا لهما مع ان هذا التعريف ليس كذلك لان
تلفظ الدليل لا يستلزم تلفظ المدلول فلا يشمل الدليل الملفوظ و
قوله والا لزم الخ بيان لوجوب التفسير بذلك وحاصله انه لو لم يفسر كلامه

بذلك لزم

وهو الفلاسفة والمعتزلة
هو الاصفهاني

لزم التنافي بين اول كلامه وآخره فان قوله التعريف يعم الخ مصادم لقوله مع
ان تلفظ الدليل لا يستلزم تلفظ المدلول فانه يقتضي عدم عمومه للملفوظ
و قوله لكان اولى لعدم الاحتياج حينئذ الى تقدير الوجوب قيل لا حاجة
الى ذلك التفسير في دفع التنافي المذكور بشمل المعقول والملفوظ على
اتفق عليه القوم كما صرحوا في كتبهم مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم
تلفظ المدلول فكيف يصح الشمول على ما قالوا ومن هذا ظهر الجواب عما
قيل من ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف
على ما يعم اللفظي لا يناسب المقام وحصل الجواب ان مراد المحشي
الفاضل ليس حمل التعريف المذكور ههنا على ما يعم اللفظي والعقلي
بل بيان صحة تعميمه لهما كما صرح به القوم فليتامل **قوله** فيه انه حينئذ لا يكون
الاستلزام للذات بل بواسطة التعقل يعني ان التلفظ يستلزم
التعقل وهو يستلزم المدلول فيكون استلزامه للمدلول بواسطة
مقدمة هي ان لازم اللازم للشيء لازم له فكيف يصدق التعريف
على الملفوظ مع كون المأخوذ فيه هو الاستلزام الذاتي وقد اجاب
عنه بعض المتأخرين بان معناه ان التلفظ آلة ملاحظة ذلك التعقل
بالنسبة الى العالم وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك
المتعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعنى الا معتبر بكونه
في قالب اللفظ فليس ههنا قياس ملفوظ يستلزم المعقول
المستلزم للمدلول فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر
بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري
غاية ما في الباب ان الاستلزام لا يكون كليا بل بالنسبة الى بعض
الاشخاص فليتدبر **قوله** اللهم الا ان يقال الخ لعل وجه الضعف
هو ان عدم كون ما اجاب به المحشي الفاضل على ما فهمه المحشي
قول احد مما لم يتثبت فيه بواسطة مقدمة اجنبية في حيز المنع
كيف وقد ارجعه الى قياس المساواة على ما نقل عنه وقد قررنا
والقوم قد قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة اجنبية وهي
التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل ومقدمة

عبد الحكيم السيالكوتي
عبد الحكيم السيالكوتي

مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس وفيلتو اللاول بقياس
المساواة فافهم **قال المولى الخيالي** هذا في القول الاول الخ اي
هذا العموم للمعقول والملفوظ في لفظ القول المذكور اولا في تعريف
الدليل دون القول المذكور اخرا يعني ان الذي يطلق على المعقول
والملفوظ هو الدليل لا المدلول ان لا يجب تلفظ المدلول والنتيجة
في القياس على ما صرح به في كتب المنطق ولو قال هذا في المؤلف
بدل قوله في القول الاول لكان اظهر واولى كما لا يخفى والذي يفهم
من كلمات بعض المحققين ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار
دلالته على معناه الذي هو الدليل في الحقيقة فافهم **قوله** اي لا يلزم
قيل ربما قصد به الاشارة الى ان الاولى ان يقول لا يلزم بدل قوله
لا يجب فتفطن **قال المولى الخيالي** هذا الحصر مبني الخ والنظر في احواله
وصفاته ان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته
حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احديهما مؤلفة من المحكوم عليه
والوسط والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب
الخبري واما النظر في نفسه فهو ان يرتب ما يستدل به على شيء ترتيبا
صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج فالحصر المذكور انما يتم على تقدير ان
يكون المراد من النظر المذكور هو النظر في احواله فقط واما اذا اريد
الاعم من النظر في احواله والنظر في نفسه فلان يصدق التعريف
حينئذ على المقدمات الغير المرتبة والمرتبة ايضا لكن لا من حيث
كونها مأخوذة مع الترتيب فانه لا يمكن التوصل بصحيح النظر فيها لان
المجموع من المادة والهيئة العارضة لها من حيث كونها مأخوذة مع
الترتيب فانه لا يمكن التوصل بصحيح النظر فيها ان المجموع من المادة و
والهيئة العارضة لها من حيث انه كذلك يستحيل فيه النظر فيتناول
التعريف حينئذ ثلثة امور المقدمات الغير المرتبة والتي وقع فيها
الترتيب من غير ملاحظة والمفرد الذي له احوال ينظر فيه بحسبها
على ما حققه السيد السند قدس سره في حواشي شرح المختصر
فظهر فساد ما قيل في معنى قوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا اي

كون

واقال الثاني فهو قولهم جزء الجوهر يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فانه يلزم قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس
نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر للاوائل

كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا الا ان صدق التعريف على المقدمات
المرتبة كذلك انما هو على تقدير ان يكون المراد بالامكان المعنى الاعم كما
صرح قدس سره او يحمل التعريف على مذهب الاشاعرة فقط فافهم
ثم تقدير الاحوال اشارة الى الجواب عن اعتراض الآمدي بانه لا
يجوز ان يكون العالم دليلا لان التصور العالم لا يوصل الى التصديق
بوجود الصانع ثم اعلم ان بين المعنيين للدليل سواء اخص الاول او عم
تباينا صدقيا اذ الثاني لا يصدق الا على المقدمات المرتبة من حيث انها
مرتبة والاول لا يصدق عليها قطعا فمن زعم ان الاول اعم من الثاني
فقد زعم نعم ان ما صدق عليه الاول جزء ما صدق عليه الثاني فيكون
اعم منه بحسب الوجود ولكن المعتبر في النسبة بين الشيئين
ليس كذلك كما لا يخفى على من له دربة بمواقع النسب فافهم
قوله قيل الحصر غير حقيقي الخ وحاصله ان الدليل على التعريف
الاول هو العالم بمعنى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله
صانع مأخوذا مع الترتيب ولا ينافي ذلك صدقه على المقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب سواء كان مرتبة اولا ايضا على ما مر فلا يهدم
اتفاقهم على انقسام الدليل بالمعنى الاول الى المفرد والمركب هذا
الحصر المذكور وما قاله بعضهم من ان انحصاره في بالنسبة الى المقدمات
المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان
في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل
فانما يتم ذلك على تقدير ان يراد بالامكان الامكان الخاص او يحمل التعريف
على مذهب الاشاعرة الذين ينكرون لزوم النتيجة للدليل عقلا فتدبر
قوله ولو بانضمام شيء آخر هو قولنا هذا مسكر **قوله** فح اي فحين
كان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه لا في
احواله يلزم تعميم النظر والا لا يصدق الا على المفرد **قوله** فيكون مثل قولنا
الخ ان اراد انه يكون هاتان المقدمتان مع الترتيب دليلا على الاول
ايضا كما كان دليلا على الثاني فهو ممنوع ان لا معنى للنظر فيه كما عرفت
وان اراد انه يكون هاتان المقدمتان مع الترتيب دليلا على الاول

المولى كمال

ايضا اي كما كان دليلا على الثاني فهو ممنوع ان لا معنى للنظر فيه كما عرفت وان
اراد انه يكون هاتان المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فهو مسلم
الا انه لا ينافي الحصر المذكور ان قد عرفت ان الحصر المذكور على ما ذهب
اليه ذلك القائل بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب التي
لا يصدق التعريف الثاني الا عليها ولعله لهذا امر بالتامل **قوله** ولعله

عطف على قوله بناء

لهذا الخ اي لا لكون التخصيص خروجا عن مذاق الكلام كما يتبادر من
ظاهر كلام المحشي ويؤيده نسخة الفاء بدل الواو في قوله والصواب
وفيه ما فيه ثم حمل قوله فتامل على ان جعل منشاء التصويب ذلك
دون كون التخصيص خروجا عن مذاق الكلام بعيد جدا غير بعيد فافهم
قوله والاعتراض ببعض المدلولات الخ توجيه الاعتراض ان المدلول
ربما يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري كالنار مثلا بالنسبة
الى الدخان وحاصل الدفع ان قيد الحيثية مراد في التعريفات الاضافية
فكون الشيء مدلولا بحيثية لا ينافي كونه دليلا بحيثية اخرى وهو ظاهر
قال المولى الخيالي بقرينة ان التعريف للدليل يعني ان لفظ العلم و
ان كان مشتركا بين المعاني المتعددة الا ان المقام يعينه للتصديق لان

المولى جلبي

الذي يلزم من تصوره تصور شيء آخر لا يسمى دليلا والمقام مقام
تعريف الدليل فخرج عن التعريف المعرف بالنسبة الى المعرف وكذا
الملزوم التصوري بالنسبة الى لازمه البين قيل ان مثل هذه القرينة
لا يلتفت اليها في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص
وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة واجيب عنه بان

سيالكوتي

هذا الاعتراض ناش عن عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس
ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز هذا واري انك
خبير بان التشبث في تصحيح التعريف جمعا ومنعا بجانب المعرف باي
وجه كان غير مناسب لان التعريف لتوضيح المعرف وتمييزه عما عداه
فاذا اعتبر فيه جانب المعرف فكيف يكون موضحا له فتامل ثم المراد با للتصديق
اما اليقين او ما يشمل الظن فان من القائلين بهذا القول من يخص
الدليل بالبرهان ومنهم من يجعله شاملا للامارة ايضا والمناسب

لهذا

لهذا المقام هو الاول كما لا يخفى **قوله** او بقرينة كون لفظ العلم مشهورا الخ
الظاهر انه اراد من التصديق اليقين والا فقد عرفت ان اطلاق العلم
على ما عدا اليقين خلاف الشرع والعرف في اللغة على ما في المواقف
ولعل اخذ هذه قرينة اولى لما لا يخفى في فهم **قوله** كونه ناشئا وحاصلا
منه بان يكون علة له باحد الطرق الثلثة **قال المولى الخيالي** فيخرج القضية

ابن شجاع

الواحدة المستلزمة الخ قيل ان اراد بها القضية المستلزمة تحققها
لتحقق الاخرى سواء استلزم علمها علم الاخرى او لا فالظاهر انها
ليست بداخلة في الحد وان اراد بها ما يستلزم علمها علم الاخرى
فقوله او كسبية ليس في محله لان القضية الكسبية لا يحصل علمها
ما لم يحصل علم دليلها فلا يستلزم علم قضية واحدة علم الاخرى
الكسبية هذا وانت خبير بان هذا الترديد سمج جدا ان لا شك احد في
ان المراد هو الشق الثاني واما ذكره من المحذور على تقدير الشق الثاني
فمندفع بادنى تامل وقد نبه المحشي بوصف القضية الاخرى بقوله
بديهية او كسبية على ان العلم بها ليس حاصلا من العلم بالاولى
بل العلم بها حاصل بالبداهة او بالنظر الى ما سبق وقيل فائدة توصيف
القضية الاولى بالواحدة غير ظاهرة فان كل قضيتين فرضنا انه يستلزم
بهي العلم باحديهما من غير ان يكون علة له خارجتان ايضا بهذا القيد
اقول نعم الا انه لما خرج بوصف الشيء الثاني بالاخر على ما قيل لم
يتعرض لخروجه بهذا القيد واما امكان وجود قضيتين يستلزم العلم
بهي العلم بالقضية الاخرى من غير اعتبار النتيجة عقلا فلا يقدح
في التعريف حتى يتعرض له فان مادة النقض يجب ان تكون محققة
كما عرفت ثم القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد
اعتبار اللزوم بين العلمين فان اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين
بحسب الصدق لا بين العلمين فانا كثيرا ما نتعقل القضية مع

المولى كمال

الغفلة عن عكسها وما قيل انا ان راينا شخصا اسود ذا شكل
مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سوداه ثم نحكم ثانيا بوجوده شكله
وكذا ان راينا انا نايقا وهم الاسد فانا نحكم اولا بقاوة الاسد

ثم نحكم ثانيا بشيء عنه الى غير ذلك من الامثال ولا شك ان العلم
بالقضية الثانية في الصور المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية
الاولى فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف الاباني يعتبر فيه قيد النظر
على ما يذكره في قوله اللهم الخ فقد دفعه بعضهم بان العلم في الصور
المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل بانضمام
قضية اخرى وهي كل اسود ده وجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان
كان العلم بها بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه الخ و
ان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب فتدبر
وقال ايضا لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ يعني وان اندفع كون
التعريف غير مانع لصدقه على الحد والملزوم والقضية الواحدة المستلزمة
للاخرى بما ذكرنا من المراد من العلم ومن اللزوم الا انه منتقض جمعا بما عدا
الشكل الاول والقياس الاستثنائي اذ اللزوم المأخوذ في التعريف
هو اللزوم بين العلمين لا بين المعلومين ولا لزوم بين علم المقدمات
على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير
بين لان معناه خفاء اللزوم بان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بينهما بل محتاجا الى غيره والخفاء فرع الوجود ولا لزوم فيها والا
لامتنع تحقق العلم بها بدون النتيجة وبالجملة ان اللازم يمتنع انفكاكه
من الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم و
العلم بالنتيجة يجوز انفكاكه عن العلم بالمقدمات فلا يكون لازما له
نعم بين المعلومين امتناع الانفكاك وليس كلامنا فيه وما اورد من
ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فقد
قيل عليه انه بين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم
لما كان هذا اللازم فافهم وما قيل ان المدعى ههنا عدم اللزوم حيث
قال لعدم اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزءا من دليله حيث قال والخفاء
بعد الوجود بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطلوب فمدفوع بان
المحشي الفاضل لم يدع اولا انتفاء مطلق اللزوم بل ادعى اولا انتفاء اللزوم

البين

البين ولا احتياج الى دليله وثانيا انتفاء اللزوم الغير البين واستدل
عليه بانتفاء مطلق اللزوم وقوله الاستدلال بانتفاء المطلق على
انتفاء المقيد فلا مصادرة والقائل توهم ادعى اولا انتفاء غير البين
بانتفاء مطلق اللزوم وليس الامر كذلك كما لا يخفى على من نظر في كلامه
نعم لو قال اولا لا لزوم اصلا لكان قصر المسافة فتبصر قوله اجيب
عنه بان ليس المراد الخ هذا الجواب مع ما اورد عليه منقول عن المحشي
الفاضل في الهوامش بعنوان قوله فان قلت قلت وقوله ويمكن ان
يقال الخ هو من عند نفس المحشي واجيب ايضا بان تفطن الاندراج
في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به الخ بعد تفطن كيفية الاندراج
ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الاشكال على ما حققه
الشارح المحقق في شرح المقاصد وايضا يمكن ان يقال اطلاق
الدليل على الاشكال الباقية باعتبار استلزامها على ما هو دليل
حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند قدس سره
في حواشي شرح المختصر ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب
حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع
الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان حقيقة البرهان ووجه الدلالة
منحصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار
استلزامها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين
العلمين قال السيد السند قدس سره في حواشي شرح المختصر ما حاصله
ان الاولى ان يجعل اللزوم في تعريف الدليل على المناسبة المصححة
للانتقال الا على امتناع الانفكاك فتامل قوله او وجوب تحقق اللازم
الخ الظاهر انه ترديد في العبارة فتدبر قال المولى الخيالي وايضا يرد
عليه اي على التعريف المأخوذ فيه اللزوم انه غير مانع لصدقه على
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس مع انها ليست
بدليل عندهم وحاصل قوله اللهم الخ منع صدقه عليها بحمل الاستلزام
واللزوم على ما يكون بطريق النظر والاكتساب وفي الحدسيات ليس
الامر كذلك ووجه التضعيف ان الاستلزام عام ولا قرينة معتبرة

على تخصيصه ومن جعل قرينة عليه اعني كون المعرّف هو الدليل لايكون
دليلا الا باعتبار طريق النظر فيه قرينة لايعتد بها على انه حينئذ وان
سقط الاعتراض بتلك المقدمات الآ انه ينتقض جمعا بالشكل
الاول والقياس الاستثناء في المتصل او المنفصل لانهما لا يستلزمان
نتائجهما كسب بل بديهة على ما تقرر في موضعه فليتأمل والذي يتراءى
من كلام المحشي الفاضل هو ترجيح التعريف الاول على التعريفين
الاخيرين فافهم هذا ولقائل ان يقول لا نسلم صدق المعرّف على
المقدمات التي تحدس منها النتيجة مستندا بان ابن الحاجب قد زاد في
تعريف الفقه قيد الاستدلال حيث قال هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وقال الشارح و
بهذا القيد الاخير احترز عما عرف بادلة ضرورة كعلم جبرئيل والرسول
عليهما السلام وكفى بذلك شاهدا على اطلاق الدليل عليها فتأمل
بقي شيء هو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي الفاضل اوّلا ما هو
المراد باللزوم من آخر ثم يذكر ما هو المراد بالعلم لان الاول مقدم في الذكر
على الثاني وليحج الملزومات تصورية وتصديقية بالنسبة الى لوازمها
بقيد واحد فتفطن **وقال ايضا** لكن يمكن تطبيقه الخ اراد به الاشارة
الى بيان موافقته للتعريف الاول ايضا على ما اشار اليه ايراد فعل
التفصيل وحاصله ان المراد باللزوم هو اللزوم المشروط بالنظر والمفرد
بشرط النظر في احواله يستلزم العلم بالمطلوب الخبري فالعلم بالعالم
من حيث حدوثه بان يتوسط بين طرفي المطلوب يستلزم العلم بوجود
الصانع **قوله** فيه ان العلم بالعالم الخ هذا ساقط جدا لانك قد عرفت
ان المراد من النظر في العالم من حيث الحدوث مثلا ان يجعل الحدوث
وسطا مستلزما للمطلوب حاصلا للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان
احديهما مؤلفة من المحكوم عليه والوسط والثانية من الوسط والحال
المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري قال السيد السند
قدس سره في حواشي شرح المختصر عند قول الشارح لابد للدليل من مستلزم
للمطلوب الخ وجوب المقدمتين في الدليل على الاصطلاح المنطقي

ظاهرا

ثم النظر ... [illegible] ... بان يكون
... بالعلم ... [illegible] ... الوهم وانما
... بيان دون الاعتراض على ... [illegible]
... [illegible]

ظاهر على تعريفهم واما على الاصطلاح الاصولي فانما يجبان فيه من حيث انه
يتعلق به النظر والسبب في ذلك انه لابد في الدليل من حيث يتوصل به
الى المطلوب اعني المحكوم به من مستلزم له والا لم ينتقل الذهن منه اليه
ولابد ايضا من ثبوت المستلزم للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه
فيكون الحاصل منه خبريا ولوجوب المستلزم الموصوف بالحصول فيه
وجبت في الدليل المقدمتان ينبئ احديهما عن اللزوم وهي الكبرى
وقدمت لانها العمدة في الانتاج المشتملة على النتيجة بالقوة والاخرى
عن ثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى انتهى **وقال ايضا** ولا يذهب
عليك الخ يعني انه على ذلك التقدير اي تقدير ارادة اللزوم المشروط
بالنظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اي الثالث حينئذ
شامل للمقدمات الغير المرتبة والمرتبة لا مع الترتيب ايضا بخلاف
التعريف الاول على ما اخذه الشارح حيث قال فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم فاراد بالنظر النظر في احواله فقط فلا
يشمل المقدمات فيكون التعريف الثالث اعم منه فلا يكون مطابقا
ان معنى مطابقة التعريفين ليس الا ان يكونا متساويين في الصدق
فمع كون احدهما اعم من الآخر لا يوجد المطابقة بينهما وانما قيد نفي موافقة
العام للخاص بباب التعريف لوجودها في باب التصديق ان الحكم
على العام بشيء من عوارض الماهية حكم على الخاص به فتدبر **قوله**
المرتبة لا حاجة اليه بل لا صحة له لانه ان اعتبرنا النظر في التعريف
الثالث لا يصدق على المقدمات المرتبة لما مر وان لم نعتبره لا يوجب
التطبيق بينه وبين الاول والظاهر هو اعتباره كما يظهر لك من تقدير
في قوله ولا يذهب عليك الخ فتفطن **قوله** لا يخفى ان الثاني غير شامل
الخ يعني ان الالزام مشترك فانه كما انه لا موافقة بين الثالث والاول
لكون الثالث اعم كذلك لا موافقة بينه وبين الثاني ايضا لكون
الثالث اعم من الثاني ايضا ان الثاني لا يصدق الا على المقدمات
المرتبة والثالث كما لا يصدق عليها يصدق وعلى المقدمات الغير
الماخوذة مع الترتيب وعلى المفرد ايضا ولا يخفى عليك ما فيه فانك قد

انّ الثالث على تقدير ارادة النظر فيه لا يصدق على المقدمات المرتبة المأخوذة
مع الترتيب والثاني لا يصدق الا عليها فيكون بينهما حينئذ تباين لا عموم
وخصوص مطلق نعم يكون الالزام بعدم الموافقة مشتركا لكن جهة
عدم موافقة الثالث للاول غير جهة عدم موافقته للثاني لا كما زعمه
المحشي فتامل **قوله** فعلى تقدير تسليمه لا يضرنا اي لا نسلم اولا ذلك
لجوازه على مذهب القدماء ولو سلمنا ذلك لا يضرنا لان كلامنا في
عدم الموافقة بين التعريفين لا بين التعريف والمعرف **قوله** الآن
يراد الخ لا يخفي عليك انّ هذه الارادة متعيّنة ولا استبعاد في ذلك
فانّ الشايع في كون التعريف للشيء موافقا للتعريف الآخر لذلك
الشيء انما هو كونه متساويا له في الصدق بان يصدق كلّ واحد منهما
على كل ما يصدق عليه الآخر فتدبّر **قوله** ولمّا كان حاصل هذا التعريف
اي التعريف الثالث وقوله والمتبادر عطف على اسم كان او الواو
للحال وهو الظاهر معنى بعني ومع قطع النظر عن التوجيه المذكور
كان المتبادر ذلك فلا يرد ما قيل انّ لزوم الشيء من الشيء من حيث
هو حال من احواله لا يوجد في التصديق بل لزوم التصديق لا يكون الّا
من نفسه لا منه من حيث هو حال من احواله لكن يرد ان المتبادر من
النظر فيه في التعريف الاول هو النظر في نفسه لا في احواله فالتعريف
الاول ايضا يكون مختصا بالمقدمات فلا يظهر وجه اوفقيته للثاني
دون الاول بل لا يوافق الثاني ان الثاني كما عرفت لا يصدق الا على
المقدمات المرتبة من حيث انها مرتبة والثالث لا يصدق عليها
قطعا ان قد اعتبر فيه النظر وهو مستحيل فيها كما مرّ ولعله لهذا امر
بالتأمل فتامل وقوله وحينئذ اي وحين كان التعريف محمولا على ما وجهه
المحشي او على المتبادر من لزوم الشيء من الشيء فافهم وقوله كان
هذا الخ جواب لمّا وقيل وجه التأمل ان قوله فالثاني اوفق بصيغة
التفضيل يدل على امكان موافقته بالاول ايضا مع انه ليس كذلك
على ما ذكره المحشي من الحاصل والمتبادر الآن يقال يمكن تطبيقه
بالحمل على خلاف الظاهر فح يكون صيغة التفضيل في موقعها فتفطن

قال المولى

قال المولى الخيالي وتخصيصه مثل الاولى الخ كانّه قيل يمكن ان يكون المراد انه
يمكن تطبيقه على الاول بان يراد من اللزوم المشروط بالنظر في احوال
الملزوم فح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق فيكون صيغة
التفضيل في محزها فاجاب بانّه خروج عن مذاق الكلام ان لا قرينة يعتد بها
على تخصيص النظر المشروط به اللزوم بالنظر في احوال الملزوم بل هو تكلف
على التكليف ان لا قرينة ايضا على تخصيص اللزوم باللزوم المشروط بالنظر
مطلقا فافهم **قوله** بان يراد بالنظر فيه الخ فح يكون كلا التعريفين شاملين
للمفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب فيحصل التطبيق ولا يكون
على خلاف الظاهر والاصطلاح وما اشار اليه المحشي من وجه التصويب
فيما مرّ هو عدم صحّة المذكور المبني على تخصيص النظر بالنظر في احواله بناء
على كونه مخالفا لتقسيمهم الدليل الى المفرد والمركب وعلى جعل الحصر
اضافيا وهو تصحيح الحصر اذ على تقدير التعميم يشمل التعريف المركب
والتعميم تخلّ بمقصود من جعل الحصر اضافيا وهو تصحيح الحصر ان على تقدير
التعميم يشمل التعريف ما اعتبر الحصر بالاضافة اليه ايضا هذا وقد عرفت
ما فيه فتذكر وقوله مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه ايضا
يعني في التعريف الاول كما كان كذلك في التعريف الثالث وذلك لان
الظاهر من قوله بتصحيح النظر فيه في التعريف الاول هو عدم التخصيص
بل المتبادر هو التخصيص بالنظر في نفسه فالحاصل انّ تخصيص الاول
بالمفرد بتخصيص النظر فيه بالنظر في احواله ليس بصواب فتامل مع التدبر
قال المولى الخيالي تصديقا له يريد الخ اشارة الى بيان فائدة قوله تصديقا له
والظاهر انّه لا حاجة اليه بعد ذكر المعجزة لاندراجها في مفهومها على ما قرّر فافهم
وتذكر **قوله** ويعلم ذلك القصد بالقرائن فانّه ان اظهر امر خارق للعادة
موافق للمدّعى على يد مدّعي النبوة ولم يدلّ دليل قطعي على خلاف مدّعاه
وحصل العلم بصدقه ولم يمكن معارضته فقد علم انّه قصد به اظهار صدقه
فانّ افقد شيء من ذلك علم انّه لم يقصد به ذلك **قال المولى الخيالي**
لانّ كذبه معلوم بالادلة القطعية مع انّ حاله من الحدوث والاحتياج
مكذب لمقاله **وقال ايضا** ان لو جاز كذبه الخ هذا مأخوذ من شرح المواقف

وجه التفصيص صوابه على بعض النقد بلزوم خروج
الاصطلاح ايضا ظ

قوله بناء تعليل لعدم صحة الحصر المذكور ظ

للسيد السند قدس سره حيث قال فيه اجمع اهل الملل والشرايع على
وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة
القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى
الى الخلائق ان لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى
الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال هذا كلامه واعترض عليه من وجهين احدهما
ان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام م
الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز
كذبهم في الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة على صدقهم في دعوى ي
الرسالة وهو ظاهر فالوجه ان يقال انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى
الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية عصمة الانبياء عن الذنوب كلها
يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وثانيهما ان دلالة المعجزة على
صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فلا يلزم من
جواز الكذب عقلا بطلان الدلالة العادية كما في العلوم العادية كما مر
واجيب بان المراد بقوله ان لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا
ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا
لها الا ان جواز وقوعه بدلها عقلا مناف لها على ما بين في محله او بان هذا
على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية
واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم يطلع على وجه
استحالته فافهم **قوله** بل كفر لانه يؤدي الى انكار رسالة الرسول فافهم
قال المولى الخيالي واما في سائرها فالوجه الخ يعني ان الوجه المذكور اولا على
تقدير تمامه انما يتم في الامور التبليغية دون غيرها ان جواز كذبه عقلا
في سائر الاحكام ممن ثبت باخباره لا يستلزم بطلان دلالة المعجزة
ان لا ملازمة بينهما والمدعى عام فلا يتم التقريب فالوجه في تتمة التقريب
هو انه لما ثبت رسالته بالمعجزة وقد ثبت بالادلة القطعية ان من ثبت
رسالته بالمعجزة معصوم عن الذنوب فلا يكون كاذبا في اخباره كيف
والكذب ذنب بل من الكبائر على ما قال بعضهم فلو فرضنا كذبه لاخل
ذلك بدلالة المعجزة على رسالته فالملازمة ثابتة فثبت المدعى وهو كونه

صادق

فان الجزم بان مخبرهم لا ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا

صادقا في جميع الاحكام تبليغية او غيرها نعم يجوز السهو عليه في غير الاحكام
التبليغية كما في قصة ذي اليدين وفي قصة التأبير حتى قال صلى الله تعالى
عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم ولا حرج فيه فتبصر وليس قوله واما في
سائرها الخ اشارة الى ان الاستدلال في غير الامور التبليغية مغاير
للاستدلال فيها حتى يرد ان الحق ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره
الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الخ فان هذا الاستدلال
يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاء بها قصدا لا سهوا فتامل **و**قال ايضا
قيل ان التصور الخ القائل هو المولى صلاح الدين الرومي وحاصله انا لا نسلم
كون العلم الحاصل لخبر الرسول استدلاليا لانه لا يتوقف الا على تصور مخبره
بانه رسول ولا يحتاج الى الاستدلال وترتيب هذا النظر والاستدلالي
هو الذي يتوقف على الاستدلال ويستفاد منه وحاصل جوابه ان
تصور المخبر بكونه رسولا فرع العلم بثبوت الرسالة له لما قيل من ان
الاوصاف قبل العلم بها اخبار فهو موقوف على الاستدلال بانه
ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف
خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة فانك قد عرفت
ان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا
الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك فيكون العلم الحاصل به استدلاليا واورد عليه ان تصور
المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف واجيب عنه بان المذكور
في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه
مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم
بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي
ان يكون العلم بالمدلول ضروريا على ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة
على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من
الدليل فكيف يدل على كون العلم حاصلا بالضرورة فليفهم **قوله** فيه ان
ان الاستدلالي الخ اشارة الى وجه كون الجواب غلطا لا يقال ما ذكرته

وجه النظر هو ان قوله فيما اتى به من الاحكام عام
فانه يعم التبليغية وغيرها ولا يتم التقريب على ما يجب عليه
كما هو عبارة الشارح الا ان يخص المدعى بما يتعلق بها
بيان فيما بعد من بيان وجه صدقه في سائر اخباره فافهم

المولى كمال

الدور وهو المولى كمال

المولى كمال

هو الاستدلالي العرفي ولا يجب ان يكون المراد ههنا ذلك لانه يقال بل
يجب ان يكون المراد ذلك والا لا يلائم تفسير الشارح الاستدلالي
بالحصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل قال المولي الخيالي والكل غلط
الخ اي وكل واحد من السؤال والجواب غلط اما كون السؤال غلطا
فقد بينه بقوله لان تصور المخبر لا يجعل صدق الخبر بديهيا واما كون الجواب غلطا
فلم يتعرض لبيانه لظهوره فان عدم توقف التصور على الاستدلال بين
لانه على ذلك التقدير يلزم اكتساب التصور من التصديق وهو باطل على
ما نقل عنه وقد مر اشارة المحشي اليه وقيل وجه كونه غلطا ان كون
توقف العلم بصدق الخبر على الاستدلال بالواسطة ممنوع بل هو موقوف ف
عليه بلا واسطة لانه مع تصور ان المخبر بهذا الخبر رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى
اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون المخبر رسولا صادقا في
دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر
صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر
الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق وفيه ما فيه وقال ايضا نعم
تصور الخبر الخ بيان لمنشاء الغلط وحاصله ان تصور خبر الرسول من
حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول استدلالا لى
يحتاج في العلم بصدقه الى الاستدلال واما تصوره بعنوان انه خبر بلغه
الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فذلك
يجعل صدقه بديهيا لا يحتاج في العلم به الى الاستدلال والقائل والمجيب
لم يفرق بين التصورين فوقعا فيما وقعا فيه قيل عليه ان تصور مخبر هذا
الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسو ل
فلما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه
في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة
مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكره واجيب
عنه بانه ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر اولا بمنزلة
تصور الخبر بانه بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة مع

تصور

عبد الحكيم السيالكوتي

تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في
هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن
المحشي انما حكم بعدم جعله صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فليتامل
قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا ايضا الخ يعني ان للقائل ان يقول
لا نسلم ان السؤال غلط لجواز ان يكون مراد القائل بقوله ان تصور المخبر
بالرسالة يجعل صدق خبره بديهيا ان تصور المخبر بالرسالة يجعل خبر ذلك
المخبر من حيث انه خبر بلغه ذلك المخبر من الله بديهيا لا انه يجعله من حيث ذاته
بديهيا فيكون ما ذكره القائل وما ذكر المحشي الفاضل بقوله نعم متحدين في المآل
الآن هذا انما يتم لو كان الكلام في صدق خبر الرسول من حيث انه خبر بلغه
الرسول من الله وليس كذلك والا لا يصح قول المصنف وهو يوجب العلم
الاستدلالي بل الواجب حينئذ ان يقول وهو يوجب العلم الضروري
كما قال في الخبر المتواتر وايضا منشاء ذلك من ان الذي هو قسم من
اسباب العلم هو خبر الرسول فتوهم منه انه خبر الرسول من حيث هو خبر
بلغه الرسول لا من حيث ذاته فافهم قال المولي الخيالي ونظيره ثبوت الخ
اي ونظيره في كون الخبر بديهيا باعتبار واستدلاليا باعتبار آخر ثبوت الحدوث
للعالم فانه اذا لوحظ من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له
المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فقيل العالم حادث يكون نظريا محتاجا
الى النظر وان لوحظ بوصف التغير وقيل العالم متغير حادث يكون بديهيا
مع ان الحكم في الحالتين على ذات العالم الا انه قد اختلف الحال في البداهة
والكسبية باختلاف الملاحظتين واما قيل من ان قوله من حيث عنوان
المتغير بديهي ممنوع ان لا بد فيه من ملاحظة قولنا كل متغير حادث ايضا
حينئذ فيكون نظريا واستدلاليا لا بديهيا فمندفع بادنى تامل بعناية فتدبر
لك نعم في كونه بديهيا نظر لانه انما يكون كذلك لو كان ثبوت الحدوث
للمتغير بديهيا وليس كذلك ان يحتاج في اثباته الى ان ما ثبت قدمه امتنع
عليه التغير الا انه مناقشة في المثال لعدم لهذا امر بالتامل وقال ايضا هذا
المعنى يعم الثبات و ذلك لما مر من ان المتبادر منه عدم الاحتمال لا حالا
ولا مآلا ولذا اخر جوابه عن تعريف العلم الاشياء الحكمة اعني الظن

والشك والوهم والجهل المركب واعتقاد المقلد فلا حاجة الى ذكر الثبات
بعد ذكر التيقن بهذا المعنى ليخرج التقليد نعم قد قسم بعضهم التصديق
الى جازم وفسره بما لا يحتمل النقيض والى غير جازم وقسمه الى الظن
والشك والوهم وقسم الاول الى الجهل المركب والتقليد واليقين
فعلى هذا لا يتناول الثبات فلا يلغو ذكره بعده الا انه خلاف ما ذهب
اليه اكثر القوم منهم الشارح المحقق حيث اخرجوا به الاشياء الخمسة
عن تعريف العلم كما عرفت فافهم **قوله** الاولى في وجه كون الذكر
لغوا الخ وذلك لان المتبادر من قوله هذا المعنى يعم الثبات عمومه له
عموم الكلي لجزئياته وليس المراد بالعموم ههنا ذلك بل عموم الكل لاجزا ئه
ان الثبات ليس من افراد هذا المعنى بل داخل فيه ولما كان المراد بالعمو م
ذلك اندفع ما يقال ان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي الفاضل
ايضا يشمل الثابت ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان
ذكر العام لا يستلزم الفاء الخاص ان لا يدل عليه باحدى الدلالات الثلث
وذلك لان الثبات ليس بداخل في الجزم المطابق كي هو داخل في عدم
احتمال النقيض او لكل يدل على جزئه قطعا ولعله لهذا امر بالتدبر **قال
المولى الخيالي** اللهم الا ان يراد الخ حاصله تعميم الاحتمال للاحتمال في
نفس الامر وعند العالم وتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال فبالا ول
يخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضيهما محتمل في نفسه وبالثاني
خرج الظن وهو ظاهر فبقي فيه تقليد المصيب فانه وان كان محتملا
للنقيض الا انه في المآل لا في الحال وخرج بقوله والثبات فلم يكن ذكره لغوا
ويمكن ان يقال ايضا ان ذكر الثبات تصريح بما علم ضمنا للمبالغة في افادة
خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد **قوله** لما
مر في تعريف العلم من ان المراد الخ والا لزم خروج العلوم العادية عن
اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان عدم انقلاب جبل احد
ذهبا معلوم لنا يقينا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم
فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم لا وجه
لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه هذا تقرير كلام

القائل

القائل وفيه ان المستفاد من كلام ابن الحاجب في المختصر ان معنى احتمال
النقيض ليس التجويز العقلي حيث قال ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر بدله
نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل وتحقيقه في الحواشي الشريفية
فتدبر ونقول على تقرير كلام القائل طاويا على غرة قد تلخص منه ان منشأ
بعد التوجيه الذي اشار اليه المحشي الفاضل هو تعميم الاحتمال للتجويز
العقلي والامكان الذاتي وتخصيص الاول بالحال فظهر بعد ما قيل من انه
ليس في هذا التوجيه من البعد شيء بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى
التيقن في اللغة زوال الشك على ما في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فانا اذا هذا
الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال
مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول
بتشكيك المشكك في المآل فتأمل **قوله** فالاولى تغيير التفسير الى
ما فسره به المحشي الفاضل اعني الجزم المطابق فانه قد يكون ثابتا
وقد يكون غير ثابت فيكون ذكر الثبات في محزه قيل الا ان هذا التفسير
خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض
عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان
لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج
التقليد لزواله بتشكيك المشكك والجهل لزواله بعد الاطلاع على دليل
يخالفه لعدم مطابقته الواقع كما مر في تعريف العلم بقرينة ذكر الثبات
بعد التيقن فافهم وقيل في تفسير المحشي الفاضل بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ما هو المطابق في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان
اراد ما هو المطابق في الحال دون المآل يتوجه عليه ما اورده بقوله وفيه
ما فيه فجوابكم جوابنا واجيب باختيار الشق الاول من الترديد ومنع
لغويته ذكر الثبات فان من تدبر تفطن لان هذا السؤال ناش من عدم
التدبر لان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت
ومن العجب ان السائل لم يطلع على وجه النظر وقال جوابكم جوابنا
قال المولى الخيالي لا يخفى ان قوله يوجب الخ وحاصله ان الشارح حمل قول

المولى كمال

عبد الحكيم السيالكوتي

المص والعلم الثابت الخ على ان المقصود منه هو الاشارة الى ان العلم
الحاصل من خبر الرسول هو علم بمعنى اليقين حيث اورد الفاء الدالة
على ذلك فقال فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ اى اذا كان العلم الثابت
بخبر الرسول مضاهيا للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات فهو
علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واثبته بقوله والا لكان جهلا على
تقدير عدم المطابقة او ظنا على تقدير عدم الجزم فلا يكون مضاهيا له فى الثبات
فظهر ان المقصود من قوله فهو علم الخ حمل كلام المصنف على ذلك فاتجه
عليه انه على هذا التقدير يكون قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لان
قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه ان لا معنى للعلم عندهم سوى (المولى كمال)
الاعتقاد المذكور وما قيل فى دفعه من ان العلم فى قوله يوجب العلم الا (ستدلالي)
محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل
لليقينيات وغيرها كما مر فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي
مغنيا عن قوله والعلم الثابت الخ فيدفعه ان تعميم التعريف المذكور
خلاف الاصطلاح كما مر من انه ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام
الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن وقال السيد السند
قدس سره فى شرح المواقف والتجلي هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه
فيه ولو سلم ذلك التعميم فلا يصح حمل العلم عليه ايضا وانما يصح الو حمل
العلم عليه ايضا وانما يصح لو حمل فى قوله واسباب العلم ثلثة ايضا عليه
وذلك باطل لانه لم يصح حينئذ حصر الاسباب فى الثلثة وايضا يلزم
التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل ايضا بانه يوجب العلم بمعنى
اليقين فتبصر **قوله** تامل لعله اشارة الى انه وان كان الظاهر من عبارة
المحشي الفاضل ان يكون المشار اليه بهذا الكلام قول الشارح فهو علم
بمعنى الاعتقاد الخ لكنه فى الحقيقة والمآل هو قول المصنف والعلم الثابت
به الخ وجعله اشارة الى قول الشارح بان يحمل معنى الكلام على ان قوله
يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا التفسير بعيد جدا على ان
ما ذكره فى حيز الاقرب يابى عن ذلك كل الاباء فتفطن **قال المولى الخيالي**
وايضا سائر العلوم النظرية الخ اي ويتوجه ايضا على التوجيه الذي ذكره

الشارح

الشارح ان سائر العلوم النظرية الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنى
الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت ايضا فلا وجه لتخصيص ذلك العلم
بالذكر واجيب عنه بانه يمكن ان يكون وجه التخصيص هو الرد على من قال
الدلائل النقلية لا تفيد اليقين **قوله** اي فى وجه التخصيص بالذكر الخ
يشعر ذلك بانه اذا حمل كلام المصنف على ذلك التوجيه لم يتوجه عليه
الايراد بانه لا وجه للتخصيص فقط وانت خبير بانه لا يرد عليه حينئذ اغناء
قوله يوجب العلم الاستدلالي عنه ايضا فالقصر على الاول قصور على
ان الظاهر المتبادر من قوله فالاقرب الخ ان يكون طعنا للشارح بان توجيهه
ليس على ما ينبغي بل التوجيه الاقرب الى الصواب هو هذا التوجيه لانه
جواب عما ورد على التوجيه الذي ذكره الشارح كما يشعر به قول المحشي
اى فى وجه التخصيص فتبصر لا يقال ان هذا التوجيه مخالف لراى المصنف
لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات كما سيجيء فى بحث الايمان لانا
نقول راى المصنف هو نفي التفاوت بينهما بالزيادة والنقصان لا بالقوة
والضعف للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وكفاك شاهدا على ذلك قول الخليل صلوات الله
على نبينا وعليه ولكن ليطمئن قلبي مع ما كان له من التصديق وتفصيله
موكول الى المطولات قال المولى عصام الدين ليس فى كلام الشارح ما يدل
على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك نبا لو قصد ذلك لقال فهو علم بمعنى الاعتقاد
الجازم الثابت كمال الثبوت ان يجب ذلك لو كان مقصوده ان العلم
فى قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى اخص مما سبق
لانه المناسب للمقام وتعقب ذلك بانه بعيد من وجوه اما اولا فلانه
لا حاجة الى تفسير العلم ههنا ان قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة
انه لا يطلق العلم عندهم ههنا الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه
لتخصيص التفسير بهذا الموضوع وتركه فى قوله يوجب العلم الضروري
ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدام والاحق بالتفسير واما
ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا

فلانه لامعنى لاتيان الفاء المشعر بانه بانه فذلكة لما قبله واما خامسا
فلانه لا فائدة حينئذ فى ذكر قوله والا لكان جهلا الخ فليتامل **قوله** وقيل المقصود
الخ اى قيل فى الاعتذار عن الاعتراض بالاغناء فافهم **قوله** كما ان العلم
الثابت بالضرورة كذلك فيكونان فيكو بهين فى قوة التيقن بخلاف
العقليات الصرفة اي الحاصلة بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم
لان الوهم لاستيلائه على جميع القوى يتصرف فى المعقولات ايضا
فيحكم احكاما كاذبة فلا يخلو العلم العقلية عن شائبة كدر الوهم وقيل
من انه مخالف لما تقرر فى الاصول ان الدلالة النقلية ظنيات للاحتياج
الى معرفة اوضاع الالفاظ والى معرفة ان مقصود المتلفظ هل هو
حقيقة او مجاز وليس لنا الى التيقن بشئ من ذلك سبيل فمندفع
بان المراد بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو فى غاية التيقن
انها تفيدة بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك
انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها بطريق القطع و
لا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها تفيد
العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة
الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها قد يحصل فى بعض المواضع على ما فى
شرح المواقف قبيل مبحث الامور العامة فليتامل **قال الشارح المحقق**
فان قيل هذا انما يتم فى المتواتر فقط حاصله ان ايجاب خبر الرسول العلم
انما هو فى المتواتر منه فلا يصح عده قسيما للخبر المتواتر وحاصل جوابه
منع كونه منحصرا فى المتواتر منه بل الكلام فيما علم انه خبر الرسول سواء كان
ذلك العلم حاصلا بسماع الخبر من فيه صلى الله تعالى عليه وسلم او بتواتر
الاخبار عنه او بغير ذلك كالالهام والسماع منه صلى الله تعالى عليه وسلم
فى المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث فان قيل فعلى هذا فى وجه قوله ان
امكن يجاب عنه بان يقال كان الشارح اراد بما سمع من فيه صلى الله تعالى
عليه وسلم ما سمع من فيه وما فى حكمه فتبصر واعترض على الجواب بان
ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر وما سمع منه فى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة

المعرض هو المولى عصام الدين

الخلق ويجاب عنه بان تاثير التواتر انما هو فى العلم بكونه خبر الرسول لا فى العلم
بمضمونه كما سيجئ فلا يرجع الى الخبر المتواتر الذي يؤثر تواتره فى العلم بمضمونه
واما ان ما سمع من فيه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس من اسباب العلم
بالنسبة الى عامة الخلق ففيه ان الخبر المتواتر ايضا كذلك لما قيل من انه
لا خبر متواتر يفيد العلم لعامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد لقوم تواتر
بالنسبة اليهم وسيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى **و** قوله واما
خبر الواحد الخ كانه قيل فعلى هذا يلزم ان يكون خبر الواحد ايضا مفيد للعلم
فاجاب عنه بان عدم افادته له للشبهة فى كونه خبر الرسول وقد قرر ان الكلام
فيما علم انه خبر الرسول **و** قوله فان قيل اذا كان الخ سؤال نشأ من
الجواب المذكور وهو ظاهر وحاصل جوابه ان هيهنا علمين علم بكونه خبر
الرسول وعلم بمضمونه وتاثير التواتر او السماع انما هو فى الاول فيكون
هو ضروريا لا فى الثانى وكيف يكون ضروريا وهو يتوقف على الاستدلال
بانه خبر الرسول ومن البين ان كون مقدمة من مقدمات الدليل لا يستلزم
كون المدلول كذلك وبالجملة كون العلم بكون الخبر خبر الرسول ضروريا
لا يستلزم كون العلم بمضمونه ضروريا ايضا فتامل فان المقام به حقيق
ومن الله التوفيق **و** قوله هو ادراك الالفاظ وكونها خبر الرسول قيل
الاول ادراك تصوري يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك
تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا فافهم **قوله** قال ابن الصلاح هذا
الكلام مسوق لتصحيح النقل ممن هو اوثق من الشارح من طرف الخيالي
رد للقيل وذلك لان ابن الصلاح كان له قدم راسخ فى التفسير و
الحديث وتقدم على اقرانه فيهما مع المشاركة لهم فى فنون عديدة وله
كتاب جليل نافع فى الحديث وتوفى فى الخامس والعشرين من شهر
ربيع الآخر سنة ثلاث واربعين وستمائة بدمشق وكانت ولادته
سنة سبع وسبعين وخمسمائة بشرخان وهى قرية من اعمال اربل
قريبة من شهرزور فلا جرم انه اوثق من الشارح فى الحديث ومما يؤيد
عدم كونه متواترا ايضا ما ذكر فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وقد ذكر فى شروح الهداية ان هذا الحديث

في نفسه من خبر الآحاد الا انه في المتواتر لان الامة قد اجمعوا على قبوله والعمل بموجبه لان ذلك طرا عليه الخ وشروط المتواتر ان يبلغ رواته في الكثرة مبلغا يحيل العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم ذلك فيكون اوله كآخره ووسطه كطرفيه على ما بين في محله قال الشارح المحقق فان قيل الخبر الصادق ق
الخ حاصله منع دعوى الانحصار المستند الى الاستقراء باثبات الاخبار الصادقة المفيدة للعلم غير ما ذكر من الخبر المتواتر وخبر الرسول الآن في افادة الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه اليقين نظر لجواز ان يكون التسارع لخبر الكاذب على ما قيل فافهم وحاصل الجواب اثبات تلك الدعوى بارجاع جميع الاخبار الصادقة المفيدة لليقين اليهما تجوزا كما سيجيء من المحشي الفاضل وقوله خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق في تحقق خبر مفيد للعلم لعامة الخلق توقف وقد قيل لا خبر متواترا يفيد العلم لعامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد العلم لقوم تواتر بالنسبة اليهم الآن يقال معنى كون الخبر مفيد العامة الخلق ان نوعه مفيد لعامة الخلق لا شخصه فان شخصه انما يفيد العلم لقوم وصل اليهم فتدبر قال المولى الخيالي انما قطع النظر عنها الخ يعني انما قطع النظر عن القرائن في كون الخبر الصادق مفيدا للعلم ولم يقطع النظر عن الدلائل حتى خرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا في الخبر الصادق المفيد للعلم مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه ان الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا للعلم استفادة ة
معظم المعلومات الدينية منه والا فليس الخبر في نفسه سببا للعلم مفيدا ل
بل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى والسبب الظاهري هو العقل والخبر طريق له كما مر والخبر الذي مع الدليل كخبر الرسول مثلا له مدخل في تلك الاستفادة فلم يعتبر قطع النظر عن الدلائل لئلا يخرج عنه ذلك بخلاف الخبر المقرون فانه لا دخل له في تلك الاستفادة فاعتبر قطع النظر عن القرائن لئلا يدخل فيه وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان هذا الوجه انما يكون وجها لعد الخبر الصادق من اسباب العلم لا لاعتبار الدلائل في الخبر الصادق دون القرائن والكلام فيه فافهم وقال ايضا والخبر المقرون

ليس

وجه التعبير هو انه يجوز ان يكون المراد بكونه سببا لعامة الخلق كونه سببا لهم بالقوة لا بالفعل

ليس كذلك يرد عليه ان الخبر المتواتر قد يكون مقرونا بالقرينة مع انه قد يستفاد منه ذلك فكيف يصح قوله والخبر المقرون ليس كذلك الا ان يقال مراده ان معظمهما لا يستفاد من المقرون الذي لا يفيد بدون القرينة والمتواتر المقرون ليس كذلك لانه مع قطع النظر عن القرينة مفيد ايضا وقال ايضا وقد يوجه الخ والموجه هو صلاح الدين الرومي وحاصل توجيهه ان القرائن تنفك عن الخبر كما اذا تسارع القوم الى دار زيد ولم يخبروا احدا بقدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فان صورة الدليل لا تتحقق بدونه لكونه موضوعا لصغراه مثلا يقال هذا الخبر خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع فما لم يسمع الخبر لا يتحقق الصغرى والحاصل ان القرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلذلك قطع النظر عنها ولم يعد الخبر المقرون من اسباب العلم بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فلم يقطع النظر عنها وعد الخبر مع الدليل من اسباب العلم وقال ايضا وليس بذلك نقل عنه لان القوم صرحوا بان المتواتر قد يتفاوت مع اليقين قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن انتهى يعبر ذلك المنقول بان المحشي الفاضل حمل كلام الموجه على ان القرائن لما انفكت عن الخبر كان ليس من اسباب العلم وان الدلائل فلما لم تنفك عن الخبر قطعا اعتبروها في كون الخبر الصادق مفيدا للعلم ولكن لان الظاهر منه هو النقض لعدم اعتبارهم بالقرينة على ذلك التوجيه بانهم صرحوا بتفاوت الاخبار المتواترة بالقرائن فلو لم يعتبر القرائن لخرج بعض المتواترات عن كونه سببا للعلم واللازم باطل فعلم ان عدهم الخبر مع الدليل من اسباب العلم دون الخبر المقرون بقطع النظر عن القرينة دون الدليل ليس نصا في ان القرائن لما انفكت في بعض الاوقات عن الخبر لم يعتبروها مطلقا بل يمكن ان يحمل على انه لما انفكت عن الخبر احيانا لم يعتبروا في عد المقرون بها من اسباب العلم بمعنى انهم لم يجعلوا القرينة سببا لعد المقرون بها من اسباب

يعني انه قد يعتبر القرائن في الخبر المتواتر فلو كان علة عدم الاعتبار هو الانفكاك لم تعتبر في بعض المتواترات ودل على تقدير اعتبارها في المتواترات فلم عدوا المتواتر المقرون من اسباب العلم فان اعتبارها على ذلك التوجيه يقتضي ان لا يعد المتواتر المقرون من اسباب العلم مع انهم عدوا جميع المتواترات منها فافهم

الانفكاك القرينة عن الخبر دون الدليل والاوجه ثبت ان كلام الموجه ليس له

العلم اصلا نعم يرد على ذلك التوجيه ان المراد بالقرينة ههنا ما يدل
على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفها عنه كما يشهد بذلك
قول الشارح مع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل ومثل
تلك القرائن لا ينفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه على ما قيل
فافهم **قال الشارح المحقق** فحكمه حكم خبر الرسول لكونه معلوما قيل
عليه انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر وبالمشاهدة
فينبغي ان يجعل تحت المتواتر او المحسوس واجيب عنه بانه لا يصح جعل
سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري
وخبر الله وخبر الملك سببا العلم الاستدلالي كما ان خبر الرسول كذلك
فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم بانه يوجب العلم
الاستدلالي وفيه ما فيه قيل والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه
خبر الله وخبر الملك لان كل ما اخبره الرسول من امر الدين هو ما اخبره
الله به اما بلا واسطة او بواسطة **قال المولى الخيالي** لانه كذلك في
كونه خبر قوم الخ اي لا فرق بينهما الا ان كون المتواتر خبر قوم كذلك
ثابت ببديهة العقل من غير نظر واستدلال وكون خبر الاجماع
كذلك ثابت بطريق النظر والاستدلال بان يقال هذا خبر اهل
الاجماع وكل خبر كذلك فهو ثابت ومضمونه واقع لقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة ولقول الله عز وجل ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
الآية وفيه ان خبر اهل الاجماع اذا كان استدلاليا فكيف يصح جعله
تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري ويمكن ان يقال
ان ذلك الحكم ايضا مبني على المسامحة بان يراد بالعلم الضروري
هو وما في حكمه فافهم **وقال ايضا** وحاصل الجواب مبني على المسامحة
لا على التحقيق بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو
وما في حكمه بطريق عموم المجاز او الجمع بين الحقيقة والمجاز والا ففي
التحقيق يكون الاقسام خمسة وربما يستفاد من هذا القول الاشارة
الى ان الجواب عن هذا السؤال يكون مبنيا على المسامحة بارجاع

الاقسام

قوله وفيه ما فيه [illegible] ضعف التوجيه المذكور من انه ان تم اذا
كان افادة الخبر المتواتر العلم بطريق الاستدلال وليس
كذلك فانه يوجب العلم الضروري كما تقرر فيندفع بما ذكره
الشارح في تقرير التوجيه المذكور فتدبر [illegible]

وحاصله ان دعوى الموجه هو عدم انفكاك الدليل
عن الخبر بمعنى انه كلما تحقق الدليل تحقق الخبر من غير عكس
فتدبر

وبهذا ثبت قد عرفت ان تاثير التواتر والحس هو ان
هو في العلم يكون خبر الرسول لا في العلم [illegible]
وان الاول في [illegible]

الواصل الينا بالخبر
الرسول فلا سؤال ولا جواب فتدبر

الاقسام الثلثة الى القسمين سواء بين كيفية رجوعه على ما قرره
الشارح او على ان خبر اهل الاجماع خبر الرسول بعينه الا انه علم بطريق من طريق
الاجماع فيرجع الى خبر الرسول على ما حققه المولى عصام الدين وهو
قريب مما ذكره الفاضل الچلبي كما لا يخفى على من ينظر فيه **قال الشارح المحقق**
وقد يجاب بانه لا يفيد الخ وحاصل هذا الجواب اخراجه عن المقسم
وما ذكره الشارح من النقض بخبر الرسول فقد دفعه بعض الفضلاء
بالفرق بينهما بان خبر الرسول يقترن به الدليل والاجماع ليس كذلك
فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع خبر اهل
الاجماع فتدبر واجيب على طريقة هذا الجواب ايضا بان الاجماع لا يفيد
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع
وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وفيه شيء يظهر
بالتامل واجيب ايضا بان الاجماع انما يفيد العلم ان لو كان دليله
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة متواترا
وفيه ان دليله ليس مقصورا عليه بل الآية المذكورة فيما سبق دليله
ايضا فتامل **وقال ايضا** وهو قوة للنفس الخ قالوا ان للنفس في
الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو عند
كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال
ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان تحصل للنفس البديهيات
والعلوم الاولية بواسطة استعمال الحواس والتنبيه منها لمشاركات
ومباينات وتتهيأ لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة
وهي التي هي مناط التكليف والدليل على كونه مناطا للتكليف مذكور
في المطولات المرتبة الثالثة ان تحصل للنفس النظريات بحيث
يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى
عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت
اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد وقال الشيخ
في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد
بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل

ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد والتفصيل في هذا
البحث موكول الى المفصلات اذا عرفت هذا فالمراد بالعقل ههنا
هو العقل الذي هو مناط التكليف الشرعي واختلف في تفسيره
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي
سمّينا ذلك العلم العقل بالملكة وقال القاضي الباقلاني هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات و
ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في
العلوم التي يفسّر بها العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية العلم
بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدّونه في البديهيات بناء على اصلهم
ولمّا كان حجة الشيخ فيما ذهب اليه غير ناهضة على ما صرّح به الشارح
في شرح المقاصد والسيّد السند قدس سره في شرح المواقف اعرض
عن تفسيره واختار التفسير بانه قوة للنفس الخ واشار الى رجحانه
ههنا بقوله وهو المعنيّ بقولهم غريزة وفي شرح المقاصد حيث
قال والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات عند
سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميّز بين الامور الحسنة
والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ من
حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك
الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي
يسمّيه الحكماء العقل بالملكة انتهى وقد عرفت ما هو المراد بالقوة في
مبحث الحواس وذكر الادراكات بعد العلوم اشارة الى ان المراد بالعلوم
ما يشمل الظن والجهل والتقليد والاحساسات لا ما يختص باليقينيات
فان العقل كما يستعدّ به للادراكات اليقينية كذلك به يستعد لغيرها
ولا انتقاض لهذا التعريف بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد
الاحساسات ولا يبعد ان يراد ايضا قوة لاستعداد ادراك بدونها
كما يشعر به الحصر المتبادر من تقديم الظرف على قوله يستعدّ واستعداد
العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد علم بدون العقل
على ما قيل فافهم **قوله** ليس آلة غير المدرك يعني ان العقل هو المدرك **قوله**

ان المفهوم

ان المفهوم منه الخ اي من تعريف العقل فانه يدل على انه آلة غير المدرك
حيث قال قوة للنفس بها تستعد الخ فانه صريح في ان المدرك هو ان
النفس وان العقل واسطة في ادراكها مغاير لها فان قوة الشيء
ليس عينه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوة الشيء لا يجب ان تغايره
بالذات كما سبق تحقيقه فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار
متحدة معها بالذات فلا منافاة بين السابق واللاحق ولا حاجة الى ما اجاب
به المحشي الفاضل فتبصّر **قوله** ومحصّل الجواب منه بمنع الالية الخ ومحصّل
الجواب منع المنافات مستندا بان وصف الشيء لا يسمّى آلة اذ
لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لها لاحراقها بل الآلة انما
تطلق على الامر الذي هو مغاير للفاعل وواسطة في وصول اثره الى منفعله
وما قيل من ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم
كما وقع في الكشف الكبير في بحث الالهية مرارا كثيرة وانه حينئذ
يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب
خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو
العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك
بان يكون النفي متوجها الى القيد فكلام على السند فتأمل **قوله** وكذا بمنع
المنافاة مستندا بانه يجوز ان يكون المراد بالغير هو الغير المصطلح اعني
ما يمكن انفكاكه عن الاخر في الوجود والمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه
في الوجود عن المدرك فهو العقل ونفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى
لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس فان وصف الشيء ليس مغايرا
له بهذا المعنى كما انه ليس عينه ففي عبارة المحشي من قوله بمنع
الآلية وكذا بمنع الغيرية نوع قصور فتفطّن **قوله** لما فيه من البعد
اي عن الفهم فان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون
مغايرا في المفهوم وايضا هذا الحمل غير صحيح لان نفي الغيرية بهذا المعنى
انما هو في الصفات القديمة دون المحدثة فان الصفات المحدثة
مغايرة لموصوفها بهذا المعنى ايضا لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما يجيء والعقل مع

النفس كذلك ولعله لهذا امر بالتامل **قوله** يلزم ان لايكون الحواس ايضا
الة غير المدرك لانه لايمكن انفكاك الحواس في الوجود عن المدرك ايضا
ويمكن ان يقال في وجه التامل انه ان اريد من الحواس كلها فمسلم ما ذكر
واما اذا اريد بعضها فلا لانه يجوز ان ينفك بعض الحواس في الوجود
عن المدرك كما في الاعمى والاصم نعم انه يمكن عقلا ان يكون شخص
فاقد الحواس كلها الآن وجوده في الخارج غير معلوم فافهم **قال الشارح المحقق** وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات الخ
اي صفة جبلية ثمرتها العلم بالضروريات حسية كانت اوغير
حسية عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في
حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال
في اليقظان الذي لايستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة
وردت عليه فالعلم قد ينفك عن العقل ويعني بقوله وهو المعنى
بقولهم ان مآل التعريفين واحد وهذا يخالف ما في التلويح
ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس
الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي ثمرتها
العلم بالضروريات ويمكن ان يقال المقصود ان المعنى بالعقل في
كلا التعريفين واحد وان كان المفهومان مختلفين لاختلاف المذهبين
فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر
فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جري
العادة الالهية ثم اتحادهما مبني على ان يراد بالعلم بالضروريات
العلم بالقوة كما لايخفى على من تبصر **وقال ايضا** وقيل جوهر
يدرك بها الغائبات الخ والمراد بالغائبات ما يقابل المحسوسات و
بالوسائط ما يقابل المشاهدة وبعض التعريفات والادلة والمحسوسات
التي يمتنع عنها الغائبات وبالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها
على ما وهم ان ليس ادراك الحواس سبب ادراك المحسوس
قوله يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها ان هي التي
يدرك الغائبات والمحسوسات جميعها اما العقل المغاير للنفس فلا

يدرك

يدرك به الا الغائبات ان ادراك المحسوسات بالحواس لا بالعقل
لان الجزئيات لايدركها الاقوى جسمانية فلا يدركها العقل **قوله** و
هي والقوة العاقلة الخ الصواب ان يقال وهي العقل ان القوة
من قبيل الاعراض لا من قبيل الجواهر وايضا الكلام في ان لفظي النفس
والعقل يطلقان على مفهوم واحد وعلى مفهومين متغايرين فتدبر
قوله لكن قوله يدرك به الخ ويمكن ان يجاب عنه بالتغاير الاعتباري
كما قرر اوقد اجيب ايضا بجعل يدرك على صيغة المعلوم وجعل
الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيلا او بجعله مسندا الى الغائبات
وجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء بمعنى اللام فيكون المعنى
جوهر ينكشف له الغائبات الخ فتامل **قال المولى الخيالي** والعرف
واللغة على مغايرتهما الخ قيل هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى
منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا به وكان
مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا
كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اول
ما خلق الله العقل وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر
فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب
وبك اثيب فلا فالاولى ان يقال انما ضعفه الشارح بقوله قيل
اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد لانه ليس سببا للعلم هذا فلتتامل
ويمكن ان يكون وجه التزييف ان كون العقل جوهرا خفي وانما الواضح
انه قوة العلم جوهرا كان او عرضا **وقال ايضا** عدم تقييده بالضروري
او الاستدلالي او نحوهما كان يقول سبب للعلم الاكتسابي
الغير الاستدلالي حاصله ان عدم تقييده مع كونه محلى بلام
الاستغراق بناء على ان المصنف من القائلين بسببية العقل
لجميع انواع العلم وقد قيده في قسمي الخبر اشارة الى العموم لان
عدم التقييد مطلقا يفيد العموم حتى يرد ما قيل ان عدم تقييده بالضروري
ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق

يجوز في قوله العقل في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
اول ما خلق الله العقل الرفع على انه خبر المبتدا ولكن
النصب على انه خبر كان المحذوف والتقدير اول ما
خلق الله كان العقل وهو وجه هنا

هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم
تقييده هو الاول دون الثاني ولا حاجة الى ان يقال ان عدم تقييده
بالضروري ونحوه اشارة الى العموم في هذا المقام الخطابي لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح فتبصر وقال ايضا ففيه رد لفرق من المخالفين يعني ان
تخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين
فرق الاولى منهم هم المنكرون لافادته مطلقا والثانية هم المنكرون
لافادته في الحسيات فقط والثالثة هم المنكرون لافادته في البديهيات
فقط والرابعة هم المنكرون لافادته في جميع النظريات بل في ما سوى
المحسوسات وهم السمنية والخامسة هم المنكرون لافادته في الالهيات
دون الهندسيات والعدديات وهم المهندسون قالوا انه يفيد العلم
فيهما لانهما علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط
دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها
الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله ونقل
ذلك عن ارسطو وبطلميوس والسادس هم المنكرون لافادته
في معرفة الله تعالى وهم الملاحدة ولكل من تلك شبه واجوبة ذكرت
في المطولات والتحصل ان في عدم تقييده بالضروري ونحوه ردا لهم
فلا وجه للتخصيص للرد بالسمنية وبعض الفلاسفة فليتأمل قال
الشارح المحقق صرح بذلك الخ يعني ان هذا الحكم قد علم ضمنا حيث
عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به بل صرح بذلك لمزيد
اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين قيل فيه انه لا يرد به انكار السمنية
العلم بالنظريات وانكار بعض الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح
بتلك الافادة والجواب ما سبق من المحشي الفاضل من ان عدم
تقييده العلم بالضروري ونحوه اشارة الى العموم ويمكن ان يجعل
قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اي العقل سبب كقسمي الخبر
يعني انه سبب لنوعي العلم كقسمي الخبر فحينئذ يقوى الاشارة
المذكورة ويمكن ايضا ان ينوى قصد العموم من التقسيم الآتي بقي
شيء هو انه يتجه على ذلك ان هذا الحكم لا يكون حينئذ تصريحا بما علم

ضمنا

ضمنا بل ثانيا سبب كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم قطعا
ولذا قيل الوجه ان مراد الشارح انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف
فيه لا للرد على المخالفين بل لازالة الخفاء والتردد الناشي من الخلاف
فتأمل قوله يعني لو كان دليل السمنية الخ لا يخفى ما في هذا التقرير والاولى
ان يقال لو كان دليل السمنية يلزم ان لا يكون مثبتا لدعواهم لان دعواهم
عام يشمل جميع النظريات من الالهيات والهندسيات والعدديات
والدليل مختص بما عدا الهندسيات والعدديات اذ لا كثرة اختلاف
فيهما لكونهما علوما متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط بل هو دليل بعض
الفلاسفة على ما في المواقف هذا قيل واما دليل السمنية فهو ما ذكره
بقوله فان قيل الخ قدم دليل بعض الفلاسفة مع تأخرهم في الذكر لان
ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة للكثير
من الاحكام البديهية اغنت عن ابطال مذهبهم بالجواب عن شبهتهم
وانما تعرض لها فيما بعد تنبيها لمن لم يتفطن لذلك هذا والظاهر من تقرير
صاحب المواقف كونه دليلا للسمنية والبعض الفلاسفة جميعا
عدم
فافهم ومن الفضلاء من جعله دليلا للفريقين تفرقة بان كثرة الاختلاف
في بعض الالهيات لو رفعت الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف
في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات فانه اذا تخلف العلم
عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا غيرة بشهادته اصلا
ولا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال جعله دليلا لبعض الفلاسفة
على تقدير كون قوله وتناقض الآراء معطوفا على الاختلاف واما اذا
عطف على كثرة فيحتمل ان يكون دليلا للفريقين وان يكون دليلا لبعض
الفلاسفة فقط وان يكون الاول للثاني والثاني للاول وان يكون
الاول للاول والثاني ولا شك ان الاحتمال الرابع مجرد احتمال لا يصح
في المقام واما الاحتمالات الاخر فيمكن التزامها في المقام اما الاحتمال
الاول فبالنسبة الى بعض الفلاسفة فظاهر واما بالنسبة الى
السمنية فيصرف كثرة الاختلاف الى الالهيات فقط وتناقض
الآراء اليها والى ما عداها ان ما من علم من العلوم الا وفيه تناقض الآراء

اليها والى ما عداها ان ما من علم من العلوم الا وفيه تناقض الاراء ولو في
مسئلة واحدة واما الاحتمال الثاني فظاهر واما الاحتمال الثالث فقد
ظهر هو ايضا فمع هذه الاحتمالات لا يليق بشان المحشي الفاضل
التنصيص على انه لبعض الفلاسفة فقط لا للسمنية وحمل جعله دليلا
للفريقين على التوهم مع ان الظاهر من سوق كلام الشارح هو كونه
دليلا للفريقين نعم الا ان هذا الدليل في المطولات انما ذكر في دلائل
بعض الفلاسفة دون دلائل السمنية فالظاهر ان مراد الشارح جعله
دليلا لبعض الفلاسفة فتدبر **قال المولى الخيالي** وتناقض الاراء اي
وتناقض نتايج اراء شخص واحد والا لم يصح جعله مقابلا للاختلاف
كما يقتضيه العطف قيل الخ يعني تناقض نتايج الاراء يوجب الاعتراف
بافادة النظر ان الحكم بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لا — يرتفع
النقيضان فيستلزم الشبهة ان فيه للافادة فالافادة وتكون
متكفلة لدفعها واجيب عنه بانه لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر
وكون مفاده حقا افادته للعلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض
تنفي حصول العلم من النظر هذا ثم شبهتهم لا تتوقف على تناقض
الاراء بل يكفي تنافي الاراء فذكر التناقض لا لخصوصه بل لكونه اقوى
قال الشارح المحقق والجواب الخ اي الجواب عن شبهة بعض الفلاسفة
ومحصله منع الملازمة المقدرة كانهم قالوا لو كان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات لما كثر فيها الاختلاف ولما وقع تناقض الاراء لكن اللازم
منتف فالملزوم مثله فمنع الملازمة بان كثرة الاختلاف وتناقض
الاراء لا يستلزمان كون النظر مطلق غير مفيد للعلم لم لا يجوز
ان يكون ذلك لفساد النظر **و** قوله على ان ما ذكرتم الخ محصله نقض
اجمالي كانه قيل دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم الفساد
وهو لزوم التناقض وهذا تفصيل من الشارح وقد اخذه مما ذكر في ابطال
دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر واعترض على هذا الجواب
بانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري
لانه ما لا جعله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فليتامل **قوله**

لما كان

لما كان قولهم النظر الصحيح الخ وحاصله ان لقائل ان يقول ان مدعاهم
ليس من النظر في الالهيات حتى يناقض دليلهم مدعاهم فلزم اثبات
كونه من ذلك فاثبته بقوله لان هذا نسبة الخ وحاصله ان الحكم بان النظر
لا يفيد العلم في الالهيات في الحقيقة حكم من الاحكام الالهية لرجوعه الى
ان ذات الله تعالى وصفاته معلومة بالنظر لما كثر الاختلاف ولما وقع
تناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات
فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر تحكم ظاهر
الا ان الاحتياج الى ما ذكره المحشي الفاضل على تقدير ان يكون دليلا
لبعض الفلاسفة فقط واما اذا كان دليلا للسمنية ولبعض الفلاسفة
جميعا بناء على ما ذكر من الاحتمالات فامر التناقض بين لا ستره فيه
فتفطن **قال المولى الخيالي** انما تنفي العلم لا الظن على ما نقله الشارح
في شرح المقاصد عن الامام حيث قال قال الامام لا نزاع في ان النظر
يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين وكذا نقله السيد السند
عنه ايضا حيث قال في شرح المواقف واما افادته للظن فقد قيل
انها متفق عليها عند الكل **و** قوله ولعلهم يدعون الخ اي يجوز ان قالوا
ان نظر العقل لا يفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم
من استدلالهم هو الحكم بان النظر يفيد الظن في الالهيات وهو لا
يناقض الحكم بانه لا يفيد اليقين فيها حتى يلزم التناقض هذا ولعل
الشارح رحمه الله ايضا لم يقصد الزامهم بالحجة القطعية بل يجوز ان يكون
مقصوده رد كلامهم بكلام ظني بعد ما رده بكلام قطعي فلا يقدح ذلك
الاحتمال في ما ذكره الشارح فافهم **قال الشارح المحقق** فان زعموا الخ
حاصله انهم ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وقالوا نحن
نعترف بان الاستدلال لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا
على عدم الافادة معارضة للفاسد بالفاسد ومقابلة الفاسد
بالفاسد من وجوه النظر ومحصل جوابه انه ان افاد ما ذكرتم من الوجوه
فسادكلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب فلا يكون فاسدا

وان لم يفده كان لغوا ويبقى كلامنا سالما عن المعارضة وهذا التقرير
الجواب على وفق كلام الشارح في شرح المقاصد وكانّى بك وانت خبير
بانّه لا حاجة لهم الى التمسّك بهذا الزعم ولا الى الجواب عنه فانّ
لهم ان يقولوا انا لا ننكر افادة النظر مطلقا بل انّما ننكر افادته اليقين
والمقصود بالاستدلال هو اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين
بل على وجه الظنّ قال المولى الخيالي يرد عليه انّ افادة الالزام الخ
حاصله انّ لهم ان يقولوا انّا نختار الشقّ الاوّل ونقول انّه يفيد الالزام
ونمنع عدم كونه فاسدا لانّ الالزام يجوز ان يجتمع مع الفساد والحجج
الالزاميّة التى هى المركبة من المقدّمات المسلّمة عند الخصم شايعة
فى الكتب والقول بعدم افادتها الالزام لفساده فى نفسه عند من يحتج
بها الزامًا للخصم قول بلا دليل لا اعتداد به فتامّل وقال ايضا هذا انّما
ينفى العلم الخ هذا اشارة الى ما ذكره السيّد السند قدّس سرّه
فى شرح المواقف من انّ هذه الشبهة انّما تدلّ على امتناع العلم بكون
النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه
مع امتناع العلم به هذا وحاصله انّ هذه الشبهة لا تستلزم مدّعى
المنكرين لافادة النظر فانّها لو دلّت فانّما تدلّ على امتناع العلم بانّ
النظر يفيد العلم لا على عدم كونه مفيدا فى نفسه والمدّعى هو الثانى
لا الاوّل وقوله لكن القائل بنفيها الخ اشارة الى ما ذكره قدّس
سرّه ايضا فى الجواب عن ذلك السؤال وهو قوله قدّس سرّه المدّعى
عندنا هو انّ هذه القضيّة معلومة الصدق لانّ المقصود بها يترتّب
على العلم بصدقها فالمنكر يدّعى انتفاء معلوميّة صدقها وذلك
امّا بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به هذا وحاصله انّه من قال
بالافادة يدّعى العلم بها ايضا لانّ مقصوده وهو الاستدلال يترتّب
على العلم بها فانّه اذا لم يعلم بها لم يشتغل بالنظر والاستدلال
والمنكر يدّعى انّ كون النظر مفيدا غير معلوم وانتفاء هذا المجموع امّا
بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فلمّا افادت الشبهة
المذكورة انتفاء العلم ثبت مدّعى المنكر والحاصل انا لا نسلّم انّ

المنكر

المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو امّا بعدم الافادة
او بعدم العلم بها ويمكن ان يكون ما ذكره المحشّى الفاضل توجيها
غير ما ذكره السيّد السند قدّس سرّه وتقرير المحشّى مولانا قول احمد
كافل به فلا نشتغل بتقريره وقوله وههنا توجيه اخر لعلّ هذا التوجيه
هو ما نقلناه عن السيّد السند قدّس سرّه على تقدير حمل كلامه
على تقرير المحشّى مولانا قول احمد وهو ما قرّره هذا المحشّى على تقدير
حمل كلامه على ما نقلناه عنه قدّس سرّه وممّا ينبغى ان ينبّه عليه انّ
هذه الشبهة على تقدير تمامها مبنيّة على الظنّ لا العلم والّا لزم
ثبوت نقيض مدّعى صاحب هذه الشبهة وهو المنكر لافادة
النظر فتبصّر قوله فانّ انتفى العلم بها يبطل دعواها فانّ انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فقد دلّت الشبهة على انتفاء نفس الافادة
فثبتت على زعمهم قوله وهذا معارضة فى مقابلة الدعوى الثانية
وهى دعوى العلم بالافادة لا دعوى نفسها قوله وفيه انّ الاليق
الخ والمدّعى الاوّل هو كون النظر مفيدا للعلم والثانى هو العلم
بتلك الافادة وموجب الشبهة الاولى هو المدّعى الاوّل وموجب
الشبهة الثانية هو المدّعى الثانى فليتامّل قال المولى الخيالي وقد يتكلّف
فى منع لزوم اثبات النظر بالنظر معنى اثبات الحكم الخ يعنى اثبات
افادة النظر بالنظر استفادة العلم بها منه بان يعلم المقدّمات
مرتّبة فيعلم النتيجة وهذا انّما يتوقّف على كون النظر مفيدا لا على
العلم بافادته فاللازم استفادة العلم بالافادة من نفس الافادة
فليس فيه الدور ولا حاصله وانّى يلزم ذلك ان لو كان اللازم استفادة
العلم بالافادة من العلم بالافادة وهو ممّا كما عرفت الا ترى انّ
تحصل كثيرا من الاحكام والنتايج بالانظار الصحيحة مع الذهول
عن كونها مفيدة للعلم وذلك لانّ النظر المفيد لحكم من الاحكام مأخوذة
على وجه الآليّة لا يمكن ان يلتفت حينئذ الى حاله نعم انّ اشتغالنا
النظر متفرّع لذلك وجدنا من جملة علمنا افادته معلومة عند ذلك و
بالجملة الموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا

كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها
تصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص وحاصل تزييفه اثبات ان
اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر لا من نفس الافادة فيعود
المحذور المذكور وبيان ذلك ان النتيجة لازم للدليل والعلم باللازم
انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقيق الملزوم الا ترى ان الشيخ
قد شرط في الانتاج التفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
ليتحقق العلم بكيفية افادته حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا
هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل ان بدونه ربما يدخل عن
النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راي بغلة منتفخة البطن فتوهم
انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر وما ذكر من انا نحصل
كثيرا من الاحكام بانظار صحيحة مع الذهول عن كونها مفيدة للعلم
لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة
كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك الاحكام
واما قياسها على التعريف بالخاصة فقياس مع الفارق فان اللزوم
متحقق بين التصورين نعم لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق
بالنتيجة كذلك لسقط السؤال هذا محصل ما ذكره الشارح المحقق
في شرح المقاصد فافهم **قوله** وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة
الخ قد تكفل بدفعه ما قررناه من محصل كلام الشارح المحقق فتفطن
له ان كنت من الرجال وقد قال الامام في نهاية العقول في اثبات كون
النظر مفيدا للعلم ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الي
العلم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم
اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة والثاني العلم بصحة ترتيبها
والثالث العلم بلزوم المطلوب من تلك المقدمات المعلومة صحتها
وصحة ترتيبها والرابع العلم بان ما علم لزومه من تلك المقدمات كان
صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت
له تلك العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب
هذا محصول كلامه وحاصل مرامه وارتضاه السيد السند قدس

المحصول والحاصل اسمان بمعنى للاملام فلا يخفى ما في
الكلام من التورية والايهام

سره فظهر

سره فظهر من هذا ضعف ما قاله المحشي مولانا قول احمد فتبصر **قوله**
انما هو العلم بالمقدمات الخ فان باللزوم هو مفاد الشرطية والعلم
بتحقق الملزوم هو مفاد وضع المقدم فتذكر ما تقدم **قال المولى
الخيالي** اي الذي هو حاصل الدور يريد ان ليس المراد من الدور
ههنا معناه الحقيقي الذي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
لعدم وجود شيئين يتوقف احدهما على الآخر ههنا بل المراد لازمه
الذي هو توقف الشيء على نفسه ان هو اللازم من توقف افادة
النظر على افادته وكثيرا ما يطلق الدور ويراد به ذلك ولما لم يكن
ذلك دورا حقيقيا ذهب سيد القوم الى كونه تناقضا حيث قال
في شرح المواقف عند قول المصنف واما الثاني فلانه اثبات للنظر
بالنظر ان يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات
الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما
حين ما ليس معلوما وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا
يكون حاصلا حال الطلب للطالب ومن حيث انه به الطلب يجب
ان يكون حاصلا في تلك الحال فتأمل **قوله** قال بعض المدققين الخ
اقول لما كان فيه خفاء بل لا محصل له لم يلتفت اليه وحمل الدور
على المعنى المجازي وما قاله بعض الفضلاء من ان معنى قوله وانه دور
يستلزم الدور الحقيقي وذلك لان العلم بان كل نظر صحيح
مفيد على تقدير اثباته بالنظر الجزئي موقوف علم العلم بافادته والحال
ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من
فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى
السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد
فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي مندفع بما قيل من
انا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم
بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله الكبرى
للصغرى السهلة الحصول لا يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام
من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس

وبهذا ابطل ما توهم من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لا يمتنع نفيه
واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا وذلك لانه قد ظهر ان اثبات النظر بالنظر
مشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي النظر بالنظر
تناقض من وجه فافهم
عصام الدين

موقوف لجواز ان يحصل بوجه آخر فالظاهر ما ذهب اليه المحشي الفاضل
منحمد علي المعنى المجازي فليتأمل **قال الشارح المحقق** فلئن الضروري
قد يقع الخ يعني انا نختار الشق الاول من الترديد ونمنع امتناع الاختلاف
والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها كيف وقد انكر قوم
من العقلاء البديهيات رأسا كما عرفت وذلك الاختلاف فيما
ههنا انما يكون لعناد منهم ومجرد مخالفة لا عن شبهة عنت لهم في
ذلك او لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن العوارض
واللواحق المانعة عن ظهور الحكم فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة
باتفاق من العقلاء وذلك ظاهر واستدلال من الآثار فان اثر العقل
وهو الاستعداد لتعلم العلوم وانواع الصناعات والحرف متفاوتة
في افراد الناس جدا وشهادة من الآثار مثل قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم كل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله تعالى في حق النساء هن
ناقصات عقل ودين ولذلك جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة
رجل واحد وهذا الاختيار هو مختار الامام الرازي **قال المولى الخيالي**
حاصله انا نثبت الخ يعني انا نختار الشق الثاني من الترديد ونمنع بطلان
اللازم وتخصيصا انا لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر
اثبات الشيء بنفسه الذي هو حاصل الدور او التناقض وانما يلزم
ذلك ان لو كان المثبت على صيغة اسم الفاعل والمثبت على صيغة
اسم المفعول شيئا واحدا بالذات والاعتبار وليس كذلك بل المثبت
بكسر الباء هو افادة نظر مخصوص من حيث ذاته لا من حيث كونه
نظرا والمثبت بفتح الباء هو افادته من حيث كونه نظرا لا من حيث ذاته
فانا نثبت القضية القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية
القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا عنه بعنوان
النظر حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك
الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات
تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا فان اندراج هذا النظر تحت تلك الكلية انما هو

من حيث

من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلاف في
ذلك التغاير الجهتين والحاصل ان حكم هذا النظر المخصوص من حيث
خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاولى
ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا وهذا الاختيار
هو مختار امام الحرمين قد اختاره وقال لا بعد في اثبات جميع انواع
النظر بنوع ما يثبت نفسه وغيره ومعنى اثبات تلك الكلية بتلك
الشخصية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر صحيح مفيد
للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر اعني قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث مفيد للعلم لا ان تلك الشخصية وحدها تثبت
تلك الكلية فانه لا بد ان ينضم اليها قولنا وليس افادة هذا النظر
لخصوصية مؤداه كيف ما كانت بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه
فيكون صورة القياس هكذا هذا النظر مفيد للعلم لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه وان كان مفيدا للعلم وكان ذلك لصحته واقترانه بالشرائط
كان كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم فان الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في الحكم لكن المقدم واقع فالتالي مثله
فتبصر **قوله** هي من هذه الحيثية اي من حيث ذاته وكونه صحيحا مادة و
صورة مقرونا بشرائطه من غير ان يلاحظ كونه فردا من افراد النظر
الذي هو موضوع القضية الكلية **قوله** فان حكم الشيء قد يختلف
بداهة وكسبا باختلاف العنوان يعني ان الحكم بالشيء قد يختلف
لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى
الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاول
الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عن المحكوم عليه بما يجعل
الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث
او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة
الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث ويشهد
بهذا التحقيق ما اورده الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير من مشايخ الصوفية
على الشيخ الرئيس ابن سينا فانه كتب اليه عليك ان لا تعتمد على

العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها
ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة
افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها
معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث
العالم مثلا من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير مثلا
لا ينافي مجهوليته من جهة كونه من الافراد الاصغر اعني العالم والله تعالى
اعلم **قال المولى الخيالي** ويجوز ان يكون الكلية نظرية الخ اشارة الى
دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية كيف تكون ضرورية و
هي داخلة تحت الكلية النظرية فلا جرم تكون هي نظرية ثابتة بنظر آخر
ايضا ونتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل
وحاصل الدفع قد ظهر لك من تحقيق ان حكم الشيء قد يختلف بداهة
وكسبا باختلاف العنوان **و**قوله ان لم تؤخذ بعنوان الكلية اي
اذا لم يؤخذ موضوعها من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية **قوله**
الخرافات الاحاديث المستملحة الخ قيل انه بكسر الجيم والزاي معرب
كزاف يعني بي اندازه سخن كفتن هذا وذلك ناش من عدم الاطلاع ع
بانه بالخاء المعجمة والراء المهملة واصله ما اخترف من الفواكه من الشجر
ثم جعل اسما لما يتلهى به من الاحاديث وفي المستقصى انه رجل
من خزاعة استهوته الجن فرجع الى قومه وكان يحدثهم بالاباطيل فحكا نت
العرب ان اسمعت ما لا اصل له قالت حديث خرافة ثم كثر حتى قيل
للاباطيل خرافات كذا في حاشية الكشاف للشريف المحقق
رحمه الله تعالى **قال الشارح المحقق** فيكون كل نظر صحيح الخ اشار بذلك
الى ان دعوى الجمهور كلية كما قال الآمدي لا مهملة حتى يكون الدعوى في
قوة الموجبة الجزئية كما زعم الامام حيث قال في المحصل الفكر المفيد للعلم
موجود هذا وهو اعني هذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه واثباته فان
قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيد العلم بان هذا محتاج ج
الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة الا انه قليل الجدوى لان المقصود
من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار

الصحيحة

الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر
صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم وان كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم
يتيسر لنا ذلك المقصود واذا النظر الجزئي لا يثبت الا بالكلي الذي يندرج
فيه ذلك الجزئي يقينا فافهم **و**قوله في التحقيق هذا المنع زيادة تفصيل
الخ لعله اشارة الى ذكره الرئيس الحسين بن علي بن سينا في دفع ما
اورده ابو سعيد بن ابي الخير على الشكل الاول كما قررنا آنفا او
اشارة الى ما نقله المحشي الفاضل من دفع الشبهة المذكورة
وتزييف الشارح المحقق اياه او اشارة الى ما ذكره رحمه الله في شرح
المقاصد حيث قال فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري
في الشكل الاول ونظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه
ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام او نظري مطلق على ما ذهب
اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال
النظر على اختلاف المذهبين كما مر وكل نظر على شرائطه يفيد العلم
وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فان العلم بافادة
الاول ضروري وبافادة الثاني نظري هذا وتمام تحقيقه فيه فلينظر ثمة
وقال ايضا اي من العلم الثابت بالعقل هذا التفسير مبني على جعل
ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل فيكون كلمة من بيانية ولو جعل الضمير
الى العقل وجعل كلمة من ابتدائية وفسر بقولنا والعلم الثابت من
العقل دون الخبر والحس لكان اولى كما لا يخفى فافهم **قال المولى
الخيالي** الاولى ان يقول الخ يعني ان اول تفسير البداهة ينافي آخره فان
قوله باول التوجه يدل على ان المراد بالبديهي ما لا يحتاج الى سبب اصلا
وقوله من غير احتياج الى آخره يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فبينهما
منافاة فالاولى ان يقال من غير احتياج الى السبب فان ما باول توجه
العقل كما لا يحتاج الى الفكر لا يحتاج الى غيره من الاسباب ايضا ولما
جاز ان يكون المراد بالتفكر المعنى اللغوي يعني من غير احتياج الى ملاحظة
امر آخر من فكر او احساس او حدس او تجربة او حمل على التمثيل قال الاولى

قوله فان ما باول توجه العقل اشارة الى دفع ما قيل يعني لا نسلم ان ما باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب كيف وقد جعلوا العقل سببا في الوجدانيات وغيرها وكلام المعترض صحيح فان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل وحاصل الدفع ظاهر من تقرير

ولم يقل الصواب وقوله وجعله تفسيرا الخ جواب عما يقال لم لا يجوز
ان يكون قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه يعني
انه ليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شئ اصلا سوى اول
توجه العقل كما يفهم من ظاهره بل المراد انه لا يحتاج الى الفكر و
الترتيب فهو من قبيل تخصيص العام ببعض افراده فلا منافاة بينهما
وحاصل جوابه انه لا يلايمه تقرير الشارح فانه يدل على ان المراد بالضرو ري
ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله فانه فسر الاكتسابي
المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا مجال لان
يدعي ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب
لانه يجوز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الى صلين باستعمال
الحواس وقد جعل الشارح ما حصل باستعمال الحس داخلا في الا
كما ستعرفه وقال بعض الفضلاء لم يدخل الحسي وما حصل
بالحدس والتجربة وما حصل بالخبر فيما ثبت من العقل فان المراد به ما لا يدخل
في حصوله لما سوى العقل وكل ذلك مما لما سوى العقل مدخل في
حصوله من الحس والخبر فهو خارج عن المقسم فمن قال الاولى ان يقو ل
من غير احتياج الى السبب لئلا يلائم تقرير الشارح فقد قصر نظره واعترض
عليه بان هذا مخالف لما قرر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة فان
الحسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى
العقل فان المفضي الى العلم اما بمجرد التفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة
داخل فيما ثبت بالعقل هذا اقول لعل ذلك الفاضل جعل وجه
الاولوية خروج ما بالحدس والتجربة عن تعريف الضروري حين ما قال
من غير احتياج الى السبب فقال ما قال واعترض عليه وفي كل من هذا
القول والاعتراض عليه شئ يظهر بالتعقل فتبصر قوله وكذا لا يلائم
ظاهر قوله الخ وجه عدم الملائمة كون ظاهر هذا القول يقتضي ان لا يحتاج
الى السبب اصلا فكرا كان او غيره والمحمل الظاهر لاحتمال حمل الشئ
فيه على الفكر وان كان تخصيصا بلا مخصص فافهم قوله لكان مستدركا

محض

محض ان عدم احتياجه الى الفكر قد علم من قوله باول التوجه واما اذا
جعل تفسيرا لاول التوجه بمعنى ان المراد به ما لا يحتاج الى الفكر
فقط وان كان معناه في الحقيقة ما لا يحتاج الى سبب اصلا
فكرا كان او غيره فلا هذا ولا يخفى عليك ان الشارح انما جعله
تفسيرا لاول التوجه والا فلا جزم بكونه مستدركا فمراد المحشي
الفاضل بذلك القول اعني قوله وجعله تفسيرا الخ كما عرفت دفع
لما يقال من انه يجوز ان يكون تفسيرا لاول التوجه فلا يلزم التنافي
بين سابق الكلام ولاحقه معرضا على الشارح بانه قد جعله
تفسيرا له حيث لو لم يجعله تفسيرا له لكان مستدركا قطعا الا انه
لا يلائم تقريره فيما بعد ان جعل تفسيرا له يدل على ان ما حصل باستعمال
الحس وغيره من غير احتياج الى الفكر داخل في الضروري وقد جعله
داخلا في الاكتسابي كما ستعرفه فالاولى للشارح ان يقول بدله من غير
احتياج الى السبب حتى يلتئم كلاماه وليس مراد المحشي الفاضل
به الاشارة الى انه يمكن ان لا يجعل تفسيرا له كما توهم المحشي مولانا
قول احمد بل لا يبعد ان يقال مراده بقوله وجعله تفسيرا الخ ليس
الا التشنيع على الشارح بذلك ولعله لهذا امر بالتأمل ويمكن ان يكون
وجهه ان النظر الى كلام المصنف يقتضي كونه تفسيرا له حيث قابل
قوله بالبداهة بقوله بالاستدلال والنظر الى تقرير الشارح فيما بعد
يمنع عن كونه تفسيرا له فيرد عليه السؤال بالاستدراك فليتأمل
قال المولى الخيالي الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ
يريد ان الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح جميعا حيث
ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح
بالحاصل بمباشرة الاسباب فمعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة
الاسباب بالاختيار وهذا هو الموعود بقوله كما ستعرفه ومن
زعم ان المراد ان الظاهر من كل واحد منهما هو ذلك فقد ركب
مطية الكذب كما لا يخفى قوله فلا يكون مثالا الضروري بالمعنى
المذكور اعني ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب فان حصوله

موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا
فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار
قيل ان الالتفات في المثال المذكور ونحوه غير مقدور لنا وكذلك
تصور الطرفين لان معنى الالتفات الى شيء هو تصور ذلك
الشيء بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا
لنا مسبوقا بالقصد والاختيار يلزم ان يكون هناك توجه آخر سابق
على ذلك التوجه المذكور لكن اللازم باطل هذا ولا يخفى عليك ما في
هذا الكلام من السخافة فتفطن **قوله** فلا يرد التوقف الخ اي اذا
كان معنى الضروري العلم التصديقي الحاصل من غير احتياج الى مباشرة
الاسباب بالاختيار وكان المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات
وتصور الطرفين فلا يرد ذلك واعترض عليه بانه تكلف على انه يلزم
ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور
والاصطلاح على خلافه هذا فليتأمل **قوله** واما ورود اهمال الخ قيل ان سلم
هذا المحشي كون قوله من غير احتياج الى فكر تفسيرا او تقييدا لقوله
باول التوجه فقد اندفع ورود اهمال التجربيات والحدسيات ايضا
وان لم يسلم ذلك فلا يكون ما ذكره جوابا عن الاول ايضا هذا ولا يخفى صح
عليك سقوط هذا السؤال عن درجة الاعتبار كما لا يخفى على اولي
الابصار **قوله** ان على هذا الخ اي ان على تقدير ان يكون المراد بالضروري
ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب بالاختيار على ما قابله المصنف
بالاكتسابي وفسره الشارح بما يكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
يكون حال بعض العلوم كالتجربيات والحدسيات مهملا متروك البيان
غير داخل في الضروري لكونه حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
لتوقفه على الحدس والتجربة ولا في الاكتسابي لان المصنف عرفه
بما ثبت بالاستدلال ولا استدلال فيه مع ان المصنف جعله في
العلم الثابت بالعقل على ما مر في وجه حصر اسباب العلم نعم
قد لا يكون مهملا لو عرف المصنف الاكتسابي بما فسره به الشارح
فيما بعد ولم يفسره الشارح بما فسره واكتفى بتفسير الضروري

ما باول التوجه من غير احتياج الى الفكر ان على الاول يدخل في الاكتسابي
وعلى الثاني في الضروري فافهم **قوله** فلا يكون حال شيء من العلوم
الثابتة بالعقل مهملا لدخول ذلك البعض حينئذ في الضروري **قوله** بقي
فيه الخ حاصله ان منشأ ورود الاهمال هو تفسير البداهة باول التوجه
ومقابلته بما ثبت بالاستدلال لا كما ظنه المحشي الفاضل من ان منشأه
هو جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي المفسر بالحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار على ما يلوح اليه ظاهر كلامه الآتي انه لو لم يفسر
الاكتسابي بما فسره به الشارح بل اكتفى بما عرفه به المصنف يلزم الاهمال
المذكور ايضا لكونه مقابلا للضروري المفسر بالحاصل باول التوجه
فالورود ليس موقوفا على كون الضروري المقابل للاكتسابي المفسر
بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وغرض المحشي من ذلك
الكلام اما تحقيق المقام واما تشنيع على المحشي الفاضل فان كان
الاول وان كان الثاني وهو الظاهر من سوق كلامه فلك ان تقول ان
مراد المحشي الفاضل من التعرض لكون الضروري في مقابلة الاكتسابي
المفسر بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار هو بيان ابقاء اول
التوجه على معناه الذي يفهم منه ظاهرا بناء على ما فسره الشارح
الاكتسابي المقابل له به فكانه قال لو ابقي اول التوجه على معناه الظاهري
ولم يجعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا او تقييدا له لزم من مقابلته
بالاكتسابي وتعريفه بما ثبت بالاستدلال كون حال بعض العلوم
مهملا فلا غبار في كلام المحشي الفاضل فافهم **قوله** وما في قول المحشي
الخ قد عرفت ان مراد المحشي الفاضل ان الظاهر من عبارة المصنف
وتقرير الشارح معا ذلك حيث قابله المصنف بالاكتسابي وفسره
الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار لا ان الظاهر من عبارة
المصنف فقط ذلك فانه لا يقوله عاقل فضلا عن فاضل **قوله** فيه
اشارة الى ان لا ايراد بالمثال مندفع الخ ويمكن ان يكون اشارة ايضا الى
انه يمكن ان يكون مراد الشارح بذلك تفسير مطلق الاكتسابي توطئة
لما سيذكره من دفع التناقض في كلام صاحب البداية لان مراده

تفسير الاكتسابي الذي عرّفه المصنف بما ثبت بالاستدلال وجعله
مقابلا للضروري ويؤيده تفسير اول التوجه بقوله من غير احتياج الى
الفكر وقيل يمكن ان يكون اشارة ايضا الى انه يمكن ادراج ذلك
البعض في الضروري فان حصوله وان كان بواسطة الحدس والتجربة
لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها
على ما وقع في وجه الحصر ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعا نة
الحدس والتجربة مدخل في حصوله فتدبر **قال الشارح المحقق** كالعلم
بان كل الشيء اعظم من جزئه المراد من الكل الكل المجموعي بقرينة اضافته
الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة ولذا كان كل الرمان
ماكول صادق دون كل رمان ماكول والشيء عبارة عن نفس الكل
وحمله على الجزء يابى عنه قوله من جزئه ان الظاهر حينئذ منه او من ذلك
الشيء ثم هذا الحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به
قولنا ازيد لعمّ الكل ولا يكفي تخصيص كل ماله مقدار ان ماله مقدار ان
اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم
على القول بتركبه من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة
ان ليس للجسم مقدار سوى الصورة بل لا بد ان يراد كل ما هو ملتئم من
اجزائه لكل منها مقدار الا انه يشكل بالجسم على القول بتركبه من اجزاء
لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار كما تقرر في موضعه وقوله
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء الخ قيل فيه انه يتوقف على تصور الشيء
فكيف لا يتوقف على شيء الا ان يقال ان المراد من الكل كل شيء بان
يكون اللام عوضا عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء وفيه ايضا انه لا بد من
تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور الافراد وللاتصاف
فتامل وقوله حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا الخ يعني انه قد يتوهم الجزء
فيصير اعظم من الكل فالانسب ان يقول قد يصير بدل قد يكون كما لا يخفى
وكان ذلك الزاعم يريد ان الوهم يزاحم العقل في هذا الحكم بان جزء الانسان
قد يصير اعظم منه فيحتاج العقل في التصديق به الى تامل زائد على تصور
الطرفين لدفع مزاحمة الوهم فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل

يزعم

يزعم ذلك وقيل لعل الزاعم اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم
من كله في وقت ما فوضع كله في وقت موضع كله في زمان توهم الجزء وكونه
اعظم ثم في كون منشاء ذلك الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء فقط
دون عدم تصور معنى الاعظم خفاء فتامل وقوله كما ان راى نارا فعلم ان
لها دخانا الظاهر ان لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس
مدلول النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة العلية والمعلولية ان يقول
فعلم وجود الدخان منها وكذلك الامر في قوله كما اذا راى دخانا فعلم ان لها
نارا على ما في بعض النسخ والظاهر نسخة فعلم ان هناك نارا ولا حاجة
الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعد
رؤية النار كما توهم ان لم يكن هناك حينئذ علم استدلالي والمثال له
فافهم وقوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار الخ اي جعل العقل
متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فالظاهر ان قوله والنظر في المقدمات
ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضميمة سبب آخر الى صرف العقل
كالاصغاء وتقليب الحدقة الا ان صرف العقل مشترك بين الكل وما قيل
من ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهو
لا يكون الا باختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب بدون
قوله بالاختيار ففيه ان الاظهر ان التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا
على ذكره سابقا فافهم ثم ان الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة
الاسباب ايضا كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث
العلم والنظر والشارح رحمه الله حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب
البداية والظاهر المناسب لاول كلامه هو حمله على المعنى الثاني ويمكن
ان يقال لا نسلم انه حمله على المعنى الاول لم لا يجوز ان يكون مراده بقوله
اي حصل بالكسب بيان حصوله بالاستدلال الذي هو من افراد الكسب
متوسلا به الى بيان جواز عموم الاكتسابي بحسب اطلاق الاكتساب
توطئة لدفع التناقض في كلام صاحب البداية ولا يكون مراده بذلك
التفسير بيان ان الاكتسابي في قول المصنف اعم من الاستدلالي
حتى لا يلائم ما ذكره سابقا في تفسير البداهة وكذا عبارة المصنف حيث

عرف الاكتسابي بما يرادف الاستدلالي فافهم وما يقال من ان كلام
المصنف ليس بصريح في ترادف الاستدلالي الاكتسابي نعم لو ذكره
بلام الجنس فقال وما ثبت بالاستدلالي فهو الاكتسابي لفهم
الترادف بينهما لكنه لم يذكره فجاز ان يكون الاكتسابي اعم مطلقا
كما ذكره الشارح ففيه ما لا يخفى على المتبصر قال المولى الخيالي بقرينة
انه من اقسام العلم الحادث وقد قيده به صاحب المواقف والحدوث
يستلزم الحصول بالفعل وانما كان الضروري من اقسام العلم الحادث
لان علم الله تعالى القديم لا يوصف بضرورة ولا كسب قوله ان قيل
فعلى هذا الخ حاصله انه اذا جعل كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل يلزم ان
لا يكون التعريف مانعا لشموله على افراد الاكتسابي ايضا ان يصدق
على كل فرد من افراده ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ان لا قدرة للمخلوق
على تحصيل الحاصل وحاصل جوابه ان المعتبر في الضروري نفي القدرة
دائما قبل الحصول وبعده وفي الاكتسابي انما تنتفي القدرة بعد الحصول
ان قيل يقدر على تحصيله بان يكتسب فيكون تعريف الضروري
مانعا مطردا هذا ولا يخفى ما في عبارة المحشي من الايجاز المخل بفهم
المحل قوله اي على رأي من جعل حصول كنهه الخ اعلم انه قد اختلف في
معرفة ذاته تعالى بكنه الحقيقة فذهب كثير من المحققين الى عدم حصول
وذهب جمهور المتكلمين الى حصوله ثم اختلف القائلون بعدم الحصول
فذهب المحققون من المتكلمين الى ان حصوله جائز قالوا ان العلم
بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر
عادته تعالى بخلقه بعد استعمال الاسباب وذهب الفلاسفة
وبعض اهل السنة كالغزالي وامام الحرمين الى انه ممتنع وحجة كل واحدة
من الفرق مذكورة في المفصلات ان اعترف ذلك فتخصيص المحشي
النقض بالعلم بحقيقة الواجب بمذهب الى امتناع العلم بحقيقته
تعالى قاصر بل ليس بصحيح لان القائلين بامتناع العلم بحقيقته تعالى
هم الفلاسفة والمعرفون بهذا التعريف هم المتكلمون فالوجه ان يقال
اي على رأي من جعل حصوله جائزا غير واقع ووجه الدفع على ذلك هو انه

يد الفهم هو انه على هذا التقدير يكون المراد بالكسب
في قوله اي حاصل بالكسب هو الاستعمال للفظ والتعبير
في قوله وهو بمباشرة الاسباب راجع الى الكسب
باعتبار ان يراد منه المعنى العام بطريق الاستخدام
تدبر

وان كان

وان كان يصدق عليه انه من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر
الآن لا يصدق عليه انه حاصل بالفعل وقد عرفت ان المراد من الحصول
بالفعل لا ما يعم الحصول بالفعل وبالقوة كما قيل فافهم قوله لانه غير حاصل
يعني لا بالفعل ولا بالقوة قال المولى الخيالي لكن يرد عليه ان بعضهم
الخ يريد ان صاحب المواقف عرف الضروري بما عرفه به الشارح هنا
وشارحه الشريف قدس سره ادرج الحسيات فيه حيث قال وذلك
كالمحسوسات بالحواس الظاهرة وبينه بما حصله انها لا تحصل بمجرد الاحساس
المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد وليس كذلك الا ترى انه يختلف
في مادة وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين
ونحو ذلك بل يتوقف مع الاحساس على امور اخر يجزم العقل بسبب
تلك الامور في بعض المواضع وتلك الامور غير مقدورة لنا ان لا نعلم
بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او معه ولا
كيفية حصولها ولو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف
النظريات فانا اذا انظرنا في المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله
سبحانه وتعالى العلم عقيب ذلك النظر بطريق جري العادة بلا توقف
الى شيء سوى النظر المقدور لنا وما قيل من انه يجوز ان يكون ههنا امور
يتوقف عليها حصول الجزم لا نعلمها مفصلة فيختلف بداهة العقل
والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور كذلك
فتشغل فانه للنقل فيه مجال قوله وانما اذا كان معناه ما لا يستقل قدرة
المخلوق بتحصيله فعلى هذا يكون الكسبي ما يكون قدرة المخلوق مستقلة
فيه فيرد عليه ان كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان
النظر قد يتوقف على مباد ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصول
النظريات ايضا لتوقفها على المبادي الغير المقدورة ويجاب من الاول
بان المراد بالاستقلال هو الاستقلال العادي بمعنى ان الكسبي
يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني
بان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي
غير مقدورة لا يلزم من ذلك ان يكون نفس العلم غير مقدور فتدبر

قال المولى الخيالي يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي الخ و ذلك لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون ما يقابله ايضا من قبيل التصديق فيكون هذا القول خلاف المشهور ان المشهور انهم قسموا من مطلق العلم الحادث تصورا كان او تصديقا ويكون التقسيم الحاصر للضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة حينئذ الآن يراد بالاستدلالي ما يعمه و غيره بطريق التجوز فافهم قوله اي لكل من الشارح ولا يخفى ان الظاهر هو المعنى الاول ولذا قدمه قال الشارح المحقق فمن ههنا جعل بعضهم الخ لعل مبنى الجعل اكتابيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت فانه على ما قيل قول بلا دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهي بالانكار احق منها فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها قال المولى الخيالي وليت شعري الخ استبعاد التوهم التناقض بان دفع التناقض فرع تخيله وهناك لا يتخيل التناقض وانما يتخيل ذلك لو كان المفهوم من عبارة صاحب البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل للضروري وليس كذلك فانه قد قرر في قول المصنف واسباب العلم ثلثة ان العلم ضروريا كان او كسبيا لا يحصل بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله في العبد بلا توسط اختياره والى ما يحدثه الله فيه بتوسطه ثم قسم مطلق الاسباب مباشرة كانت اولا حيث ذكره بالاسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى الاسباب المباشرة الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه الى الضروري والاستدلالي ولا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه ان ليس نظر العقل مطلقا من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في النظريات

والبديهيات

والبديهيات فانها حاصلة بتوجه العقل الذي هو حاصل بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا فافهم قوله المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة كما يشير اليه ايراد الاسم الظاهر على ما قرر في تحرير كلام المحشي الفاضل قال المولى الخيالي ولو سلم فيجوز الخ يعني ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة الا انه يجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشرة والاقسام التي من جملتها نظر العقل عموم من وجه كما يقال الابيض اما حيوان او غيره والحيوان قد يكون ابيض وقد لا يكون وكما قالوا المجاز المفرد اما استعارة او غيره والاستعارة قد يكون مفردا وقد لا يكون كما في التمثيل فيجوز ان يكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة فان الوجدانيات حاصلة بنظر العقل والحسيات وما ثبت من الخبر الصادق حاصلة بسبب المباشرة والنظريات حاصلة بهما فالمقسم في التقسيم الى ضروري واستدلالي هو الحاصل بالاعم اعني نظر العقل الذي هو اعم من السبب المباشرة كما ان المقسم في تقسيم الاستعارة الى المفرد والتمثيل هو مطلق الاستعارة التي هي اعم من المجاز المفرد لا الاستعارة التي هي مجاز مفرد فلا يلزم ان يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض كما لا يلزم ان يكون التمثيل الذي هو المركب داخلا في المجاز المفرد فتامل قوله اعلم ان كون الخ اعتراض على المحشي الفاضل بان جعله نظر العقل اعم من الاسباب المباشرة خلاف ما يشهد به بداهة العقل بل هو ليس الا من الاسباب المباشرة فالمقسم ليس الا الاسباب المباشرة فتخيل التناقض المذكور اولا مستقرة فيه هذا وانت خبير بان هذا الكلام ناش عن قلة التدبر في كلام المحشي الفاضل كما يظهر لك مما قررنا في تحرير كلامه وبيان مرامه فتفطن قوله وايضا لا يجوز الخ وحاصله ابطال السند المذكور لمنع التناقض بعد تسليم كون المقسم هو الاسباب المباشرة وتقريره انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه ان التقسيم عبارة عن ضم قيود متباينة او متخالفة الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة والقيد فلا يتحقق بدون مورد

وجه التقسيم ان يتشبث للضروري بقوله الكسب يعظم ... فان الضروري بها العقل ... بالوجدانيات

قوله فتقرير ان رد ... انه ان كان المراد بنظر العقل الذي اعتبر في النظريات هو نظر العقل الذي لا يكون على وجه المباشرة المعمول فيها ... بل يحصل فيها هو نظر العقل الذي يكون على وجه المباشرة والنظر الذي يكون على وجه المباشرة حصل في الحسيات ايضا فلا يظهر بين نظر العقل والسبب المباشر عموم من وجه كما ادعاه المحشي الفاضل فافهم

وجه التفصي انه لم يعرف المحشي بين كون الشيء قسيما وبين كونه مغايرا والفرق بينهما بين لمن له ادنى بصيرة الا انه على ما قرره المحشي الفاضل يكون التمثيل بالعلم بان الكل اعظم من جزئه لا يصح وجه ينبغي فافهم

القسمة فلابد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد الاقسام نعم قد يتوهم
ذلك بحسب الظاهر كما اذا قلنا الحيوان اما ابيض او اسود فالحيوان
ينقسم اليهما مع ان كل واحد منهما اعم من وجه من الحيوان بحسب الظاهر
واما بحسب الحقيقة فهي اخص مطلقا من الحيوان لان ما انقسم اليه
الحيوان لا يكون الا حيوانا وذلك بديهي فالقول بانه قد يكون بين المقسم و
القسم عموم من وجه غلطنشا من اشتباه القسم بغيره واجيب عنه
بان المراد يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام بسبب
ضمها الي المقسم عموم من وجه وذلك امر لا نزاع فيه الا ترى ان الابيض الذي هو
قيد محصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان فقول المحشي الفاضل فيجوز ان يكون
بين المقسم والاقسام عموم من وجه من قبيل المسامحة ولا يذهب عليك انه
لا يساعده تقرير المحشي الفاضل نعم لو كان المراد من المقسم الذي اعتبر بينه
وبين اقسامه عموم من وجه هو الحاصل بالسبب المباشرة وكان المراد من الا   قسام
ما حصل بالحواس وما حصل بالخبر الصادق وما حصل بنظر العقل لكان لما
ذكره ذلك المجيب وجه صحة وفي حمل كلام المحشي الفاضل على ذلك خرط القتاد
كما لا يخفي عليك اذا اجتنبت العناد فتدبر قال المولى الخيالي نعم يرد على التقسيم
الثاني منع الحصر الخ حاصله ان الضروري الذي جعل قسما من الكسبي محمول علي
ما يقابل الاستدلالي لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل بسبب
انه لو حمل على ما يقابل الاكتسابي لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري
والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات عن التقسيم فانهما ليستا حاصلتين
باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا بالاستدلال لعدم احتياجهما الي
التفكر فلا تدخلان لا في الضروري ولا في الاستدلالي فيحتاج في ادراجهما في التقسيم
الي جعل قوله من غير احتياج الي تفكر تفسيرا لقوله باول النظر فيحصل للضروري معنى
آخر اعني الحاصل بدون الفكر فتدخلان فيه فالباعث على جعل الضروري ما يقابل
الاستدلالي ليس لزوم التناقض على ما ظنه الشارح بل عدم استقامة الحصر
وانما لم يجعل المحشي الفاضل قوله من غير فكر محمولا على المعنى اللغوي اي من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة حتى يكون الحدسيات والتجربيات داخلتين
في الاستدلالي ولا يحصل للضروري معنيان لان تمثيله للضروري الحاصل باول التوجه

بقوله

المولى كمال

بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك الاحتياج الى الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور كما مر وقد عرفت ما فيه ثم ما قيل ان هذا الكلام اعتراف
منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت
داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا
بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما له فيلزم
ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الي جواب الشارح ففيه انه ليس
المقصود ان الضروري بالمعنى الاول يشمل الحدسيات والتجربيات والضروريات
المقدورة بل المقصود ان ما ادعاه الشارح من ان حمل الضروري على المعنى
الثاني لدفع التناقض ليس بذاك لعدم التناقض في كلامه بل ذلك لدفع
بطلان الحصر ثم ان مقصود المحشي الفاضل من قوله وليت شعري الخ ان من
لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يقضي الى اعتبار المعنيين
للضروري ولا يذهب عليك انه ان اراد انه لا مجال لتخيل التناقض لا حقيقة
ولا ظاهرا فهو ممنوع وان اراد انه لا احتياج في دفعه الي ما ذكره الشارح فهو
تعيين الطريق وليس ذلك من داب المناظرين فليتامل قال الشارح
المحقق وكان الاولي ان يقول الخ ان الكلام في اسباب العلم الا ان المعرفة
ولا حاجة الي لفظ الصحة بل هو مخل بالمقصود وقوله الا انه حاول التنبيه الخ
بيان وجه تبديل المعرفة بالعلم بانه لاجل التنبيه المذكور وقد اكد هذا التنبيه
بان زاد في مفعوله الباء التي تزاد في مفعول العلم وقوله من تخصيص العلم
بالمركبات الخ وكذا تخصيص العلم بما لم يسبقه جهل والمعرفة بما سبقه جهل
او بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل فتبصر قوله والتخصيص يوهم كونه
من اسبابه يعني ان التخصيص وان جاز ان يكون من قبيل الاكتفاء بالاشرف
الا انه لا يخلو عن ايهام كون الالهام من اسباب معرفة فساد الشيء قوله
صح عند الناس الخ وقبله • يا غزال الابين غزلان اليمن • كنت عبد الك من غير
الثمن • يا ضياء الشمس يا بدر الدجي • يا سراج الليل يا دفع الحزن • وبعده •
يوسفي الوجه تركي القفا • دلبي الخد رومي الذقن • روحه روحي • وروحي روحه
من راي روحين عاشا في بدن قال المولى الخيالي وجوابه انه خلاف الظاهر
لان المتبادر من الصحة ما يقابل الفساد لا ما يعمه ايضا قوله وقيل اراد بالشيء

الح قيل ان ما ذكره المحشي الفاضل يرد عليه ايضا فان حمل الصحة على معنى
المطابقة للواقع خلاف المتبادر منه وفيه استدراك ايضا لانه اذا كان ن
المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وفيه ايهام خلاف المقصود
ايضا هذا ولا يذهب عليك ان هذا عجب من ذلك القائل فان المحشي قد اشبع
الكلام في رفع الاستدراك كما لا يخفى مثله ادراك نعم يبقي الكلام في فائدة ذكر
المعرفة المحوج الى ذكر الصحة فليكن فائدته التنبيه الذي ذكره الشارح قوله لم يقتضي
المفعول الثاني لاسناده حينئذ الى المفرد قوله ان يتم المقصود بدونه يعني
انه يغني عنه لفظ الشيء الذي هو بمعنى الوجود عندنا والثبوت والوجود والتحقق
والكون الفاظ مترادفة على ما قرر قوله ان يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره
الح وحينئذ لا يلزم خلاف المقصود لكن لا يسلم الكلام عن الايهام فافهم قوله
لانه قد جزم فيما مضى حيث حمل التجلي في تعريف العلم على الانكشاف التام بمعنى
عدم احتمال النقيض لا حالا ولا مالا قال المولى الخيالي فقيل كان وجهه ان العلم
قد يطلق بمعنى الادراك مطلق على ما يفهم من شرح المواقف فيتناول الظنيات
ايضا والشارح رحمه الله لم يجزم فيما سبق بان العلم مقابل الظن عند المصنف
بل عمم تعريفه اولا ثم خصصه وقال ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام لا يقال
ان حصر الاسباب في الثلثة صريح في ان المراد بالعلم ليس مطلق الادراك لان
اسبابه كثيرة منها الخبر المقرون ومنها الالهام ومنها خبر الواحد ومنها الرؤيا
لانه يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة بكونها مفيدة للعلم بالمعنى الاخص
ويؤيده وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال واسباب العلم دون ان يقول
واسبابه وهذا القدر كاف في ايراد كلمة كان وقيل انه يستعمل كلمة كان في مقام
الجزم احتياطا كما في قوله تعالى حكاية عن بلقيس قالت كانه هو فتبصر قال
المصنف والعالم بجميع اجزائه محدث لما بين ثبوت حقائق الاشياء و
تحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم شرع في الحكم بحدوث
العالم والاستدلال عليه فكانه في مقام التفريع على ما قبله فانه لو انتفى واحد
من الامور الثلثة لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفسر الشارح ح
المحقق العالم بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع سواء كان
من ذوي العلم اولا وسيجيء ما فيه من الاشارات قال المولى الخيالي اشارة

بوجه

الى وجه التسمية اي تسمية ما سوى الله بالعالم وحاصله ان العالم مشتق
من العلم بمعنى العلامة والاثر الذي يستدل به على الطريق لما يعلم به كالطابع
به والخاتم لما يختم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى من الموجودات لما يعلم به الصانع
ففيه اشارة الى ان العالم اسم لما سوى الله تعالى مطلقا بل من حيث
انه يعلم به الصانع قوله وفيه اشارة ايضا الح وذلك لان كون شيء يجب
يعلم به الصانع يشعر بكونه مصنوعا محدثا قال المولى الخيالي ليس من التعريف
اي ليس جزءا منه على ما قرره الشارح حيث حمل الغير على المعنى المصطلح
اعني عدم الانفكاك فاخرج الصفات به وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه
فعلى تقدير جعله من اجزاء التعريف يلزم استدراك هذا القول الآن المشهور
هو انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم
واخراج الصفات به ان لا يعلم بها الصانع وادعى بعضهم اولوية هذا المشهور
لكون حمل الغير على المصطلح بعيدا عن الفهم ولزوم استدراك قوله من الموجودات
حينئذ لان ما يعلم به الصانع هو الموجودات فقط فان المعدومات لا تصلح
للاستدلال بها على الصانع المؤثر لما لا يخفى بل الغير بالمعنى المصطلح لا يطلق
الا على الموجود فعلى تقدير حمل كلمة سوى على الغير المصطلح يغنون ذكر قوله من
الموجودات ثم انه لو جعل قوله مما يعلم به الصانع لاخراج مجموع الواجب و
الممكنات من غير احتياج الى التمحل بان الكل ليس غير الجزء ولا اخراج مجموع
الصفات والممكنات لان مجموعها غير الذات كما لا يخفى فلو لم يخرج هذان المجموعان
لم يصح الحكم بان العالم بجميع اجزائه محدث لم يبعد كل البعد فتامل وقال ايضا
اشارة الى ان المراد الح وحاصله انه قد يتوهم من تعريف العالم بما ذكر جواز
اطلاق العالم على الجزئيات فانها هي الموجودة بالذات وكذا يتوهم اختصاص
اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول
فازال ذينك التوهمين بقوله يقال عالم الاجسام الح فان ذلك يشير
الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فيكون معنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفي جواز اطلاقه على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم
موضوع للقدر المشترك بين جميع الاجناس اعني مفهوم ما سوى الله تعالى
الح فكما ان الانسان لكونه اسما للقدر المشترك اعني الحيوان الناطق يطلق

عصام وشيخ

على كل فرد من افراده وعلى مجموع افراده كذلك العالم لما كان موضوعا لمعنى واحد
مشترك بين جميع الاجناس جاز اطلاقه على كل واحد منها وعلى كلها وكما ان
اطلاق الانسان على كل فرد من افراد الحيوان الناطق ليس باشتراك اللفظ
مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع بازاء كل واحد منها على
حدة بل هو اشتراك افراده في مفهومه الموضوع له وهو الذي يسمى
اشتراكا معنويا كذلك اطلاق لفظ العالم على افراد ما سوى الله تعالى فعلى
هذا لا يمتنع جمعه ليشمل كل جنس يسمى بالعالم واما جعل اسما موضوعا
للقدر المشترك لان القول بتعدد الوضع لكل واحد من الاجناس ولكلها
قول بلا دليل على انه يحتاج حينئذ الى القرينة في كل اطلاق واما جعل الوضع
عاما والموضوع له خاصا فمع كونه مستحدثا مخصوص بمواضع عديدة **و قوله**
لا انه اسم للكل عطف على قوله ان العالم اسم للقدر المشترك
يحتمل ان يكون معناه انه ليس اسما لمجموع الاجناس بحيث لا يكون له افراد
بل اجزاء وان يكون معناه انه ليس اسما للكل واحد من الاجناس وللكل الا جناس
كما يتوهم من اطلاقه على كل منها وعلى كلها الآن لا انسب بقوله والا لما صح
جمعه هو الاحتمال الاول فتامل **قوله** ففي تفسير كلام المصنف الخ قيل
لا نسلم دلالة قوله بجميع اجزائه على ان المراد المصنف هو المجموع لم لا يجوز
ان يكون معنى قوله والعالم بجميع اجزائه محدث ان كل جنس من الاجناس
محدث مع حدوث الاجزاء التي تركب جزئيات وذلك الجنس منها في الخارج
وهذا كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فيكون ابلغ في الرد
على الفلاسفة هذا ولك ان تقول ان الشارح قد ذكر فيما سيجئ ان العالم
اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له فالظاهر المناسب ان يحمل
قوله اي ما سوى الله تعالى على معنى جميع ما سوى الله تعالى الخ ويحمل قوله
يقال عالم الاجناس الخ على انه للاشارة الى انه قد يطلق على القدر
المشترك بين الاجناس و يطلق على كل واحد منها وعلى كلها ايضا و
هنا قد اطلقه المصنف على كلها بدلالة قوله بجميع اجزائه بتنزيل الافراد منزلة
الاجزاء فالمحشي الفاضل لم يرد بقوله اشارة الى ان المراد الخ ان الشارح
اشار الى ان مراد المصنف بالعالم ههنا هو كل واحد من الاجناس لا

لا المجموع بل اراد انه اشار الى ان العالم كما يطلق على كل واحد من الاجناس
يطلق على كلها ايضا فلا يرد ما ذكره ذلك المحشي من الحزازة **نعم** قال الشارح
في حواشي الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للجنس بحيث
لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فليتامل **قوله** وحصر مبتدأ خبره
بالاضافة **قوله** اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين اي اسم للقدر
المشترك بينهم فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها وكذلك في قوله كل ما
علم به الخالق من الاجسام والاعراض ان لو كان للمجموع لما صح جمعه
كما عرفت **قوله** والمناسب بهذا المقام الخ فان المقصود بيان حدوث
جميع ما سوى الله تعالى فتفسير العالم على وجه يشمل جميع ما سوى الله
تعالى ويشعر بكونه حادثا لا ريب في كونه مناسبا للمقام الا انه لا يظهر الفرق
بين ما ذكره الشارح وبين ما قيل من انه كل ما علم به الخالق من الاجسام
والاعراض فتبصر **قوله** فيه انه انما يلزم الخ وقد قرر الجواب عنه بان كونه مشتركا
يقتضي القول بتعدد الوضع وهو قول بلا دليل ولا يصار اليه الا عند
ضرورة داعية اليه ولا ضرورة ههنا لان كون القدر المشترك بين كل واحد
وبين الكل ينفي الضرورة الداعية اليه نعم يقال ان قوله والا لما صح الجميع
انما يصح اذا كان معنى قوله لا انه اسم للكل انه ليس اسما للمجموع واما
اذا كان معناه انه ليس اسما للكل فرد من الاجناس وكلها فلا كما لا يخفى
على من تدبر فتبصر **قوله** لربما يتوهم ان القصد الخ فيتوهم من ذلك ان الله تعالى
رب افراد الجنس الواحد والمقصود انه رب جميع الاجناس مع افرادها
قوله اولى الحقيقة فلا يفهم كونه تعالى رب الافراد مدلولا عليه وباللفظ
قوله فلما جمع الخ وذلك لان الجمع قد دل على تعدد الاجناس والتعريف
على استغراق افرادها باستغراقها فافهم **قوله** فان قلت العالم
لا يطلق الخ حاصله منع التوهم على تقدير افراده معرفا باللام **قوله** قلت
لما كان الخ حاصله منع كون اللفظ المعرف لا يستغرق الا افراد ما ينطبق
على كل واحد منها **قوله** ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وقال الزجاج
لا واحد لعالم من لفظه وقيل في تعليله لان عالما جمع اشياء مختلفة فان
جعل عالم لواحد منها صار جمعا لاشياء متفقة والجمع هو ايضا الاعلى

صاحب الكشف

طريق التجوز وقال بعض المحققين ولعله اوجه وان لم يوجد مصرحا **قوله** كما
ان الجمع ان اعرف استغراق احاد مفرده الخ ربما يستفاد منه ايضا ان اعلى
مني او مهما الاشارة الى انه ليس بكلي وذلك لانه قدس سره قد حقق في
حواشي شرح التلخيص ان اسم الجنس اذا كان مفردا وعرف بلام
الجنس وحمل على الاستغراق كان استغراقه بشموله لافراد مسماه
وهي الاحاد فان انسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل واحد من
تلك الاحاد واما اذا جمع وعرف فيدل على الجنس مع الجمعية فلو اجري
حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة
لا كل واحد واحد فان انسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل
جماعة جماعة فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها
لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا لكانت الاحاد باقية
على الاحتمال هذا وتمام البحث في ذلك المقام في كتب المعاني والاصو ل
فعليك بالتتبع والوصول **قوله** وفيه تصريح ايضا فيما ذكره قدس سره
تصريح بما ذكره من الامور الثلثة كما ان فيه دلالة على صحة الجمع على تقدير
كونه اسما للقدر المشترك **قوله** تدبر لعله اشارة الى ما يقال من انه ان
كان الغرض من نقل ما في الكشاف وحواشيه اثبات اشتراك لفظ
العالم بين المفهوم الكلي وبين الكل فلا يثبت ذلك منه وان كان اثبات
ما ذكره فهو مع كونه غير ملائم للسوق لا حاجة اليه وقوله تامل اشارة الى
ان الغرض منه تاييد صحة الجمع باعتبار المعنى الثاني فتبصر و قيل في وجهه
ان ما نقل من الكشاف وحواشيه لا يدل بالالتزام على ان العالم موضوع
لما سوى الله تعالى من الموجودات وان افراده اجناس الموجودات
فضلا عن التصريح لان المفهوم منه بطريق الالتزام هو ان العالم اسم
للقدر المشترك بين الاجناس واما كون القدر المشترك هو مفهوم
ما سوى الله تعالى من الموجودات فليس بمفهوم منه بل هو مخالف لما
نقل من الكشاف من انه اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين
هذا وفيه تامل **قال الشارح المحقق** من السموات وما فيها والارض
وما عليها الظاهر ان قوله ما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء

الاجزاء

الاجزاء في التفصيل بل ذكر البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة
تفصيل الباقي فلا يرد اعراض السموات والارض ولا يجاب بانها داخلة
في قوله وما فيها لانه اما ان يكون كلمة في بمعنى يخص موضوع العرض فيخرج
ما يتمكن فيها واما ان يكون بمعنى يخص المكان فيخرج الاعراض ولا يمكن الجمع
بين المعنيين فافهم وقوله اي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى الخ تفسير
للمحدث بما يناسب المقام فان للحدوث معنيين احدهما الخروج من العدم
الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الموجود مسبوقا
بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فلما كان الانسب حمل المحدث
على العالم حمله على المعنى الاول اختاره في التفسير ثم لما لم يكن كل من العدم
والوجود محلا حتى يخرج منه شيء اليه اشار الى ان المقصود من الاخراج
من العدم الى الوجود معنى مجازي بقوله بمعنى انه كان معدوما فوجد وهذا
ما ذهب اليه المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
وهو الحق واما الفلاسفة فهم في ذلك فرق فرقة منهم وهم ارسطو ومن
تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ذهبوا الى ان الاجسام
الموجودة قديمة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وتفصيل مذهبهم
انهم قالوا الاجسام تنقسم الى الفلكيات والعنصريات اما الفلكيات
فهي قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من
المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها
حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى والا الى نهاية
وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم
ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا
سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية
بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصور الجسمية التي هي طبيعة
واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمرا الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية
بجنسها وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها
بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها

المادة هو محل الصورة الجسمية وكذا الهيولى
والصورة الجسمية جوهر متصل بسيط لا وجود
لمحله دونه قابل للابعاد الثلاثة المدركة في
الجسم في بادئ النظر فالعرض والصورة فباين
منه جان تحت الجان لذلك راجح حصتين تحت الاعم
والصورة النوعية جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل
دون وجود ما حل فيه على ما يفهم ومنتج الموقف
في مواضع

دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه
نعم الصور المشخصة والاعراض المختصة المتعينة فيهما اعني الصور
الجسمية والنوعية محدثة ولا امتناع في حدوث الصور النوعية
العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب
افراده الشخصية ان يجوز حصوله في عنصر آخر بطريق الكون والفساد
ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المر كبات
في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية وفرقة منهم وهم من تقدم ارسطو
من الحكماء ذهبوا الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وتفصيل مذهبهم
موكول الى المفصلات وانما فصلنا مذهب الفرقة الاولى لاختيار
الشارح في البيان وليعين على ما سيذكره المحشي الفاضل وفرقة
منهم وهم جالينوس واتباعه ذهبوا الى التوقف في الكل قال المولى
الخيالي المشهور ان الصورة النوعية الخ اشارة الى ما يتجه على الشارح
وهو ان الواجب عليه ان يقول لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة
ذهبوا الى ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها وان الصورة النوعية
لها قديمة بجنسها حتى جوز واحدوث نوع النار وقد مر تفصيله في
ما سبق و قوله لكنه يشكل ببقاء الخ اشارة الى دفعه وحاصله
ان المشهور وان كان ذلك الا انه يشكل ببقاء صور الاسطقسات
الاربعة اي العناصر الاربعة التي هي الماء والارض والهواء والنار فانها
باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها
عناصر في امزجة المواليد الثلثة اعني المعادن والنباتات والحيوانات
القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان كل واحدة من تلك الصور باقية على
حالها في امزجة هذه المواليد الثلثة ولذا ينفصل كل واحد منها بعد الا
نفكاك وهي قديمة بالنوع عندهم بتعاقب افرادها الشخصية فيلزم
قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع فلا معنى لكون الصورة
النوعية قديمة بالجنس فكان الشارح رحمه الله ترك ذكر الجنس مبنيا
على بقاء صور الاسطقسات في امزجة المواليد القديمة بالنوع واما تجويز
حدوث نوع النار فلا معنى له ايضا بهذا التحقيق نعم يجوز الانقلاب

كما ثبت

رح

فتراق

بحسب

بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع او اراد رحمه الله
بالنوع النوع الاضافي الشامل للانواع الحقيقية والاجناس المندرجة
تحت اجناس آخر اعني كل اخص تحت الاعم فيكون موافقا للمشهور
لكنه يرد عليه ان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية
جنس تحت جنس فليتامل وما قاله بعض الفضلاء من ان المراد الصور
الجسمية بدليل قوله لكن بالنوع ففيه فوات بيان حال الصورة النوعية
في العناصر فتبصر قوله حتى جوز واحدوث نوع النار من عنصر آخر كانقلاب
الهواء نارا فانه لاشتراكهما في الحرارة قد يصير الهواء نارا في كير الحداد
بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ قوله بطريق الكون والفساد اي بان
يخلع صورة عنصر ويلبس صورة عنصر آخر والخلع هو معنى الفساد
واللبس هو معنى الكون قالوا ينقلب كل من العناصر الاربعة الى الآخر
الذي هو احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثني عشر على ما فصل
في موضعه قال الشارح المحقق لانه ان قام الخ اي لان جزء العالم لا
العالم والا يلزم ان لا يكون زيد مثلا عينا لانه لا يصدق عليه عالم قائم
بذاته وان لا يكون العرض الشخصي ايضا عرضا لعدم صدق قولنا عالم
لم يقم بذاته عليه و قوله ولم يتعرض له المصنف اراد به انه لم يتعرض لدليل
لا انه لم يتعرض له كيف وقد عرفت انه كبرى مطوية في قوله و قوله وهو
مقصود على المسائل الخ قيل يكذبه قوله ان هو اعيان واعراض الآن القمر
ادعائي لا الحاق النادر بالمعدوم وهو يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له
فلا يرد ذلك و قوله دون الدلائل فيه شيء يظهر بالتامل فتبصر و قوله اي
ممكن نبه بافراده على انه قد اضمحل معنى الجمعية في الاعيان بلام الجنس
الداخلة عليه فان التعريف للماهية لا للافراد وجعلها عبارة عن الممكن
ليخرج الواجب وجعل قرينة التخصيص بالممكن كونه قسما من العالم وفيه
ان الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب دون العالم فلا يصلح
كون الاعيان قسما منه للتخصيص فالاولى جعله عبارة عن جزء العالم
بقرينة جعله من اجزائه ويمكن ان يجعل عبارة عن المحدث بقرينة ان العالم
بقرينة ان العالم بجميع اجزائه محدث قال المولى الخيالي اي قام العين

بخلاف ما قال في شرح الذي توفي فيه بعض تلامذته
الكتب على ما علمت ان العالم قديمة او محدث
وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن
فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه
تعقيبه بالفنا ...

وانما قالوا ان الصور الجسمية بنوعها والنوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية كما عرفت
طبيعة نوعية لكونها متفقة على امتدادات متفقة
وان مطلق الصورة النوعية طبيعة جنسية
لصدقها بقوله على صور العناصر والافلاك وهي
مختلفة الحقائق

الاسطقس لفظ يوناني بمعنى الاصل وسمى العناصر
الاربعة بذلك لانها اصول المواليد الثلثة

المزاج قيل هو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل
عناصر متصغرة الاجزاء المماسة بحيث يكسر سورة
كيفية الآخر وتحقيقه في المطولات

اوالممكن اشارة الى ان الضمير يجوز ان يرجع الى المعرف باعتبار اضمحلال معنى
الجعقية والى ما جعل عبارة عن الممكن فافهم و قوله فيده بالاضافة الى
الضمير الراجع الى العين او الممكن ولم يقل ومعنى القيام بالذات حتى يشمل
قيام الواجب بالذات ايضا لان التعريف حينئذ يكون غير منعكس
لخروج قيام الواجب بذاته عنه مع كونه داخلا في المحدود فان معناه استغنا وه
عن المحل لاان يكون تحيزه بنفسه اذا الواجب منزه عن التحيز فظهر منهذا
ان معنى القيام بالذات الذي ذكره الشارح على راى المتكلمين انما هو
معناه بعد استناده الى الممكن او الى حادث او جزء العالم فلا وجه لما يقال ل
لاحاجة الى تقييد ما في تعريف العين بالممكن نعم الظاهر منه بيان الخلاف
بين المتكلمين والفلاسفة في معنى القيام بالذات ان يكون الكلام في امر واحد
والمعنى الذي بينه على راى الفلاسفة هو معنى القيام مطلقا فتامل و قوله
ثم لايخفى ان هذا التعريف الخ قيل حاصله ان تعريف قيام العين بالذات
ليس بمطرد لصدقه على قيام المركب من عين وعرض قائم به كالسرير فانه مركب
من عين هي قطع الخشب وعرض هي هيئة عارضة لها بسبب التاليف
قائمة بها فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع
انه لا يصدق عليه المعرف اعني القيام بالذات فان المشهور انه ليس
بعين واذا لم يكن عينا لا يصدق عليه القيام بالذات المختص بالعين و
لا ينفع في ذلك ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض
والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين فانه انما يتم لو كان مقصود المجيب
من السؤال ان القيام بالذات متحقق في الصورة المفروضة فيلزم ان تكون
عينا مع انها ليست بعين ويبطل انحصار التقسيم وليس كذلك بل المقصود د
انه يصدق عليه التعريف ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالعين وهو
ليس بعين فلا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم اقول فيه ان الظاهر
ان المراد من التعريف تعريف العين اعني ما قام بذاته فعلى هذا يكون حاصل
السؤال ان هذا التعريف صادق على المركب من العين والعرض اذ يصدق
عليه انه قائم بذاته متحيز بنفسه غير تابع متحيزه لتحيز شيء آخر مع انه لا يصدق
عليه المعرف اعني العين ان المشهور انه ليس بعين فحينئذ يمكن ان يجاب

مخذ

عنه باعتبار الوحدة النوعية في المقسم الذي اعتبر في القسم كانه قيل فالعين
نوع واحد من الممكن له تحيز بنفسه غير تابع لتحيز شيء آخر والصورة المفروضة
انما هي من اجتماع القسمين فكما لا يصدق عليها المعرف لا يصدق عليها
التعريف ايضا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان تحيز هذا المركب بعينه
تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز
المجموع ليس بتابع ولا غير تابع فلا يصدق التعريف عليه كما لا يصدق
المعرف فلا ينتقض به على التعريف الآن هذا الجواب يحتاج الى اعتبار
الوحدة النوعية في المقسم ايضا والا لبطل انحصار التقسيم كما لا يخفى
على من له ذوق سليم فافهم بقي انه مما ينبغي ان ينبه عليه ان معنى التحيز
بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنالك او هنا
لا عدم كونه معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين الكل فان تحيزه
تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما لا يخفى فتبصر و في قوله والمشهور انه
ليس بعين اشارة الى ان منهم من ذهب الى انه عين وهم المتكلمون
قالوا انه اعني السرير مثلا مركب من جواهر مخصوصة اعتبرها العقل على
هيئة مخصوصة من غير ان يكون تلك الهيئة جزءا منها فانها امر اعتباري غير
موجود فكيف يكون جزءا للموجود قوله فيه ان المجموع الخ حاصله انه كما ان
المعرف لا يصدق عليه كذلك التعريف لا يصدق عليه وفيه انهم ذهبوا
الى ان قيام الاجسام انما هو بالمادة والصورة الجسمية والنوعية فانهم
قالوا الجسم مركب من ثلثة جواهر حل اثنان منها في الثالث يسمى احد
الحالين صورة جسمية والآخر صورة نوعية ويسمى الثالث مادة و
هيولى وقيام الجسم بالذات عندهم هو قيامه بهذه الجواهر الثلثة ولعله
لهذا امر بالتامل ويمكن ان يكون وجهه ايضا ان الكلام مبني على الالزام
فان سؤال المحشي الفاضل مبني على قاعدة الحكماء واما على قاعدة
المتكلمين فلا سؤال ولا جواب فانك قد عرفت ان السرير عندهم
ليس مركبا من عين وصورة بل هو مركب من جواهر مخصوصة على وضع
مخصوص من غير ان يكون الهيئة التاليفية جزءا منه وقيل في وجهه ان الجزء
من تتمة الذات فالقيام بالجزء قيام بالذات على انه يمكن ان يراد بالقيام

عبد الاحمز

بالذات عدم القيام بالخارج فافهم وقيل ايضا في وجهه ان قيام المجموع بالمادة
يستلزم قيام المادة بالمادة وفيه ما فيه قال المولى الخيالي اي ليس امر
آخر الخ قد اشتهر بينهم عبارة هي معنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده ده
في نفسه هو وجوده في الموضوع وقد فسر السيد السند قدس سره في
شرح المواقف بكونهما بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية والشارح ح
رحمه الله قد فسره بان وجوده في نفسه ليس امرا مغايرا لوجوده في موضوعه
وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده
السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال وقد يتوهم
من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم
وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم
ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى
يعني ان الفاء يقتضي المغايرة بالذات ويؤيد ذلك ان امكان ثبوت شيء
في نفسه غير امكان ثبوته لغيره الا ترى انه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني
فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان
متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ولقائل ان يقول ان مقصود
الشارح اتحادهما في الاشارة الحسية ايضا ويؤيده ذلك كلامه في شرح
المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده ده
في محله بحيث لكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر الا انه على
هذا يجب ان يحمل قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه
امر ووجوده في الحيز امر آخر على التسامح والمعنى ان وجود الجسم في نفسه
ينفك عن وجوده في الحيز حتى يحسن المقابلة فتدبر مع التبصر قوله فيه
ان هذا انما يدل الخ يأبى عن دلالته على التغاير في المفهوم دون التغاير
في الذات مادة الوجود والقيام فتفطن قوله وفيه ان تغاير الامكانين
الخ لا يخفى عليك ان مراد المحشي الفاضل هو الاستدلال على تغاير
الثبوتين الممكنين بتغاير الامكانين استدلالا من الاثر الى المؤثر فانه لما
كان تغاير الامكانين مبنيا على تغاير الممكنين كان تغاير الامكانين اثرا له ولا

شك

شك ان الامكانين متغايران فيكون الممكنان ايضا متغايرين ومبنى
ذلك ان امكان الهلية البسيطة متقدم على امكان الهلية المركبة كما
ان الهليتين كذلك ولعله لهذا امر بالفهم فافهم نعم يرد عليه انه ان
اراد ان امكان ثبوته في نفسه غير امكان ثبوته لغيره الذي هو اجنبي
عنه فلا يقدح في مقصودنا ويندفع بادنى تأمل فتأمل قال الشارح المحقق
ولهذا يمتنع الانتقال عنه لا يقال كيف يمتنع ذلك ورائحة المسك
عرض قائم به ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة من النار تنتقل الى ما ماسها
وذلك مما يشهد به الحس لانا نقول ان الحاصل في المجاورة المماس شخص
آخر من الرائحة والحرارة مماثل للاولى يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق
جري العادة عقيب المجاورة او المماسة على ما في شرح المواقف وقوله
بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض الفضلاء في شرح الاشارات
اعلم ان المكان عند القائلين بالخبر غير الحيز وذلك لان المكان عندهم
قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير وان
الاعم وعندهم ما يسميه الحكيم واما الحيز فهو الفراغ الموهوم المشغول
بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكون للماء واما عند جمهور
الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي للمحوي وقوله وعند
الفلاسفة معنى قيام الشيء الخ اضاف القيام الى الشيء ايماء الى ان
تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي والمراد
بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او بالتركيب
فيرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة مع ان
الصورة جوهر عندهم ولا يبعد ان يراد بالمجرور بالباء في قوله اختصاصه
به المحل المقوم لا الشيء مطلقا والهيولى لا تقوم الصورة فانها ليست
علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها فلا يرد النقض
بالصورة فافهم لا يقال ان صفات الباري عندهم عين ذاته فكيف
يصدق عليها انها مختصة به والاختصاص يستلزم التغاير واذا لم يصدق
ذلك عليها فكيف يعم صفات الباري لانا نقول ان التغاير في الجملة
كاف في ذلك وهو حاصل لان صفاته تعالى مغايرة لذاته من حيث المفهوم

وان كانت عينها بحسب الذات على انه قد فسّر الاختصاص بكون الاول بحيث يصير نعتاً للثاني فتدبّر ق قوله اي ماله قيام بذاته من العالم اشارة الى الاعيان والتذكير بالنظر الى انه مذكر في المعنى ق قوله امّا مركب من جزئين المراد بالجزء هو الجزء الذي لا يتجزى وكون الجسم الطبيعي هو المركب من جزئين اعني كونه هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة هو مذهب الاشاعرة وامّا المعتزلة فقد قالوا هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي وهو المراد من البعض الثاني في كلام الشارح لا يتألف الجسم ولا يتحصل الا من ثمانية اجزاء وذلك بان يوضع جزآن آخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وانما ذهب اليه لاشتراطه تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلاً حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة واذا كان مائلاً الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة / منفرجة فقال الجبائي لا يمكن ان يتحقق تقاطع الابعاد الثلثة على الزوايا القائمة بدون ثمانية اجزاء بهذا التصوير ⁘ عمقين وقال ابو الهذيل العلاف يمكن ان يتألف الجسم من ستة اجزاء لامكان تحصل منها على اشتراط تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة ايضاً وذلك بان يوضع ثلثة ثم يوضع فوقها ثلثة هكذا ⁘ واما ما ذكره الشارح من القول بكفاية ثلثة اجزاء على وضع المثلث بان يوضع اثنان والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث هكذا △ فلم نعثر بقائله في المطولات نعم قال الشارح في شرح المقاصد انما لم يتعرض لتركبه من اجزاء ثلثة على وضع المثلث لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع ولعله اطلع على ان منهم من ذهب الى ان الجسم يتركب من ثلثة اجزاء كذلك من غير اشتراط التقاطع على الزوايا القائمة فتعرض له هنا فتأمل وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين بل من ثلثة ايضاً ليس جوهراً فرداً ولا

(هامش: وتبان — صح)

(هامش: ثم بعد ان اطلعت على انه قال به الكعبي من المعتزلة نقل صاحب المغني انتهى)

جسم

جسماً عندهم سواء جوّز التأليف من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطاً وفي جهتين سطحاً وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وواسطتان في الجسم عندنا قوله تقبل لعله اشارة الى ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف من ان مناط الجسمية ليس هو وجود الابعاد الثلثة بالفعل لان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين بل مناطها مجرد الفرض سواء وجدت بالفعل او لم توجد بل مجرد امكان الفرض سواء فرضت او لم تفرض فلا محذور في جواز تبدل الطول والعرض والعمق بجواز تبدل الفرض وقيل في وجهه ان عدم تبدل الطول والعرض والعمق في الاجسام الغير الكروية واما في الاجسام الكروية فتبدلها جائز وفيه ما فيه فافهم قال المولى الخيالي ورد بان التقاطع الخ والرادّ هو صاحب المواقف حيث قال والحق انه يمكن ان يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما ثالث وفوقه آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة هذا وحاصله ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة ايضاً بان يتألف اثنان اعني ا مع ب مثلاً ويقوم الجزء الثالث اعني ج مثلاً بجنب احدهما تحت هكذا اب ج ويقوم الجزء الرابع اعني د مثلاً على الجزء الذي قام بجنب الثالث اعني ب فوق هكذا اب د ج فيحصل الابعاد الثلثة اما الطول فهو البعد الذي هو مركب من اب مثلاً واما العرض فهو البعد المركب من ب ج واما العمق فهو البعد المركب من ب د وهذه الابعاد متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما ففي عبارة المحشي الفاضل نوع اختلال فان الظاهر ان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك انه يقيم الرابع على الثالث وان يحصل الزوايا القائمة الا انه لا يحصل به التقاطع ان يكون ح على هذه الصورة ⁖ فالاولى ما قاله صاحب المواقف وفوقه آخر يعني وفوق احدهما رابع قوله والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر الخ اي تقاطع الابعاد الثلثة حاصل في الجسم المركب من اربعة اجزاء على ما صور بفرض الخطوط الجوهرية متجاوزة في اطراف الجزء الذي يتقاطع تلك الابعاد الثلثة عليه وفرض الخطوط

(هامش: وان قال فالاولى لانه يمكن ان يتكلف ويقال ان قوله يقوم عليه رابع صفة لا من بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او بلا حذف الموصول فانه لعدم تعينه في حكم النكرة لجواز وقوع الجملة صفة له على ما قيل من ان الجملة كثيراً ما ترد في قولنا كثيراً ما ترد صفة للمعارف اما بتقدير الموصول واما بان علم الجنس في حكم النكرة)

كذلك كاف في كون التقاطع على القوائم وفيه ان الجزء المفروض متقاطعا
عليه للابعاد جوهر فرد فلا يكون له اطراف متغايرة حتى يتجاوز الخطوط فيها
ولعله لهذا قال وفيه ما فيه وانت خبير بما فيه ان كنت من اهل التبصر قال المولى
الخيالي وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة الخ الغرض من هذا الكلام
بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح بعد قوله لفظيا وكونه غير مخالف لما في
المواقف متضمنا لدفع ما يقال ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع
الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا وما هذا الا نزاع لفظي وحاصله ان النزاع ع
ليس لفظيا بمعنى انه ليس راجعا الى الاصطلاح فانه انما يكون اذا اتفقوا
على ان ما يطلق عليه لفظ الجسم معنى واحد واختلفوا في التعبير عنه وان كان ن
نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في ان المعنى الذي يطلق عليه لفظ الجسم هل
يتحقق بمجرد التركيب من اثنين او يحتاج الى ثلثة او ثمانية فما نفاه الشارح
هو النزاع اللفظي الراجع الى الاصطلاح وما اثبته صاحب المواقف هو النزاع
اللفظي الراجع الى اللفظ واللغة بمعنى انه نزاع في اطلاق لفظ الجسم على
المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات
الثلث فلا منافاة بين كلامي الشارح وصاحب المواقف قوله صريح في
ان النزاع معنوي على ما يخفى لمتأمل المصنف وكأني بك وانت خبير بان
هذا الكلام ناش عن قلة التأمل في المقام قال الشارح المحقق فلولا ان
مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار الخ هذه الملازمة في حيز المنع فان
الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كانت حاصلة
بمجرد التركيب او مشروطة بعدة اجزاء فالجسمية انما تحصل بعد تحقق
الاجزاء المشروطة عند من شرط العدد في تحققها فيكون زيادة الجسمية
بزيادة جزء على الاجزاء المشروطة على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة
جزء نظر الا انه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة فافهم وقوله وفيه
نظر الخ حاصله ان اطلاق اجسم انما يقتضي الزيادة في الجسامة وعظم
المقدار لا الزيادة في الجسمية حتى يكفي مجرد التركيب في الجسمية ولبعض
الافاضل جواب لطيف حاصله ان الجسم مأخوذ من الجسامة واطلاق ل
في اصل المعنى ان هو ينبئ عن العظم والجسمية فزيادة الجسامة تدل على

زيادة

زيادة الجسمية على ان المعاني اللغوية مرعية في الالفاظ المنقولة فاذا احتيج
بكفاية مجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون
غيره فهو ارجح فتبصر وقوله يعني العين الذي الخ قيل لا يخفى انه لما فسر
الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى لا تفسيرا
آخر للجوهر واعتذر عنه بانه اراد التنبيه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى
تفسير بالمبهم المحتاج الى تفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر
بهذا التفسير وبانه حمل قول المصنف وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان
اسم آخر للجوهر لا على التفسير فتدبر قال المولى الخيالي اي مطابقا للواقع
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات معنى الانقسام الفرضي هو فرض
شيء غير شيء بحسب التعقل كليا والانقسام الوهمي هو فرض
شيء غير شيء بحسب استحضار ما يقسمه لصغره اولا انه لا يقدر على
احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي يقف اي يقدر ويتعلق بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي هذا ومنهم من
لم يفرق بينهما لكن اعادة لا في عبارة الشيخ صريح في الفرق ثم وجه امتناع
الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما
وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصور
بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر وقال ايضا والا
فللعقل الخ اي وان لم يكن المراد القسمة الفرضية المطابقة للواقع بل
مطلق تصور العقل شيئا غير شيء فلا يستقيم ذلك فانه غير ممتنع في
شيء من الاشياء حتى في المستحيلات ان للعقل فرض كل شيء وتصوره
حتى عدم نفسه وبهذا قد اندفع ما قيل من انه لا خفاء في ان هذه الكلية في
حيز المنع ان لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي بين كثيرين ان الفرض
فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله ووجه الاندفاع ان الفرض يستعمل
على معنيين معنى التقدير كما في تعريف المتصلة ومعنى التجويز العقلي
كما في تعريف الكلي والفرض ههنا بالمعنى الاول لا الثاني نعم لو حمل على
المعنى الثاني لم يبق حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز انفكاكه كتجويز
اشتراك الجزئي الحقيقي في الامتناع وان لم يكن تصورهما ممتنعين والعقل

اي التوهم مرتبا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على

اعني بلا ملاحظة العقل وتصوره وهو غير ممتنع في شيء من الاشياء

المحشي انما حمله على المعنى الاول لكونه اسبق الى الفهم فليتامل وقال ايضا
وان امكن دفعه بان المقصود الخ وليس وجود شيء من الهيولي ونحوها
ثابت عندنا فهي خارجة عن المقسم وقوله لا يقال احتمال جزء الخ حاصله
انه على هذا التقدير قد احتمل وجود جزء لا يدل دليل المصنف على حدوثه
اعني المجردات وذلك الاحتمال ينافي غرض المصنف فان غرضه بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود فلا يناسب
قوله كالجوهر غرض المصنف لاشعاره باحتمال جزء لا يدل دليله على حدوثه
وانما يدل الدليل على حدوث المجردات لان الدليل الذي ذكره المصنف
انما يدل على حدوث ماله كون في الحيز والمجردات لا حيان لها فلا يدل دليله
على حدوثها وبالجملة ان المصنف قرّ من ورطة ووقع في ورطة اخرى و
بما قررنا اندفع ما قيل ان هذا السؤال مع جوابه هو الاعتراض الاول
مع جوابه اللذين ذكرهما الشارح فيما بعد حيث قال وههنا ابحاث الا
الخ وذلك لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل
اعني العالم اما اجسام او جواهر او اعراض بانا لا نسلم ذلك الا
لجواز كونه مجردا والجواب الذي ذكره اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود
حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم وان السؤال
الذي ذكره المحشي الفاضل هنا كما عرفت بان قوله كالجوهر يشعر باحتمال
جزء من العالم لا يدل دليل المصنف على حدوثه فلا يناسب غرضه فاين
هذا من ذاك فتامل وما قيل في تقرير السؤال ان وجود الجوهر المجرد
وان كان غير ثابت لكن وجود اجزاء لا تتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية
فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء
انه ينافي غرض المصنف فيدفعه ان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان
مال الدليل الذي سيجيء ان كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون
وما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز
محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لقوله لا يدل الدليل على حدوثه على ذلك
التقدير وقوله وايضا وجود جوهر مركب الخ يعني لو تنزلنا عن ذلك
وفرضناه مناسبا لغرضه فلنا ان نقول لا وجه للاحتراز عن ورود المنع

هنا دون

140

هنا دون قوله وهو الجسم فانه يتوجه عليه المنع ايضا بانه يجوز ان يكون غير
مركب من جوهرين مجردين او من مادي ومجرد فلا يكون جسما فلم لم يلتفت
الى هذا المنع ولم يقل كالجسم ايضا وقوله لانا نقول الغرض بيان حدوثه
الخ جواب عن الاول وحاصله انا لا نسلم كون غرض المصنف من قوله و
العالم بجميع اجزائه محدث انه بجميع اجزائه مطلقا محدث بل الغرض بيان حدوث
الاجزاء المعلومة الوجود لان المقصود اثبات الصانع وصفاته وهو انما يحصل
ببيان الاجزاء المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعني المجردات
لا ينافي غرض المصنف فتبصر وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الثاني
وحاصله ان المنع الاول اقوى لانه استند الى ما اثبته جمع من العقلاء وقالوا
بوجودها فجعل ذلك احتمال وجود المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه
والايماء بعبارة التمثيل الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بخلاف منع قوله وهو
الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي لم يذهب اليه احد من العقلاء فلم
يستحق للالتفات اليه قال الشارح المحقق بل لا بد من ابطال الهيولي
والصورة الخ الهيولي على ما عرفه الشيخ في الاشارات جوهر وجوده
بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة والقوة
هو الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود
ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا و
النفس جوهر مجرد عن المادة ذاتا مقارن لها فعلا قيل ان ثبوت العقول
والنفوس المجردة لا يضر بحصر العين الغير المركب في الجوهر ان العين
هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس بمتحيزات فتدبر وقوله
وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد يريد به المشائين فانهم هم القائلون
بتركب الجسم من الهيولي والصورة واما الاشراقيون فانهم قالوا ان
الجسم في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد واجزاء اصلا
وانما يقبل الانقسام لذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما
هو شان مقدورات الله تعالى هذا والاولى ان يقال لا امكان لوجوده
اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولي والصورة فافهم وقوله و
اقوى ادلة اثبات الجزء الخ فيه تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقوا

قوله بعبارة التمثيل الذي لا مناقشة فيه للمحصلين ...
ما قيل ان قوله كالجوهر ايضا فيتوجه عليه المنع لانه
لما استدل على بطلانه ايضا فافهم

هو الاستدلال بالحركة وليس المقام موضع بيانه قال المولى الخيالي لان اللازم
هذا يريد ان تقييد الخط بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو بيان الواقع بان
اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تمامها
بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم فان ما به التماس من الكرة يكون منطبقا
على السطح فيكون مستقيما لاستقامته و قوله وان كان مطلق الخط بالفعل
سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرية الحقيقية عندهم بناء على
ما قالوا من ان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار
بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه نهاية للسطح عارضة والكرة
الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية لها في الاشارة الحسية
وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود على ما بين
في محله فظهر ان ما قاله المحشي مولانا قول احمد ان وجود الخط المستدير لا
ينافي الكرية ناش عن الغفلة عن قوله بالفعل نعم او قيل ان هذا الدليل المثبت
للجزء الذي لا يتجزى يجوز ان يحمل على التحقيق لا الالزام على الحكماء فيتوجه
عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكرية عند المتكلمين وان كان ينافيها
مطلق الخط لكان له نوع وجه وان كان يرد عليه ما يرد فتأمل ينبغي انه انما قال
بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود في الكرة الحقيقية عندهم يعني
انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قلنا عندهم لان من المتكلمين
من ذهب الى ان السطح مركب من الخطوط الجوهرية فعندهم يكون الخط
المستدير موجودا بالفعل وهذا التحقيق عبارة المحشي الفاضل بحيث
يوافق ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف الا انه على
التحقيق يلغو قول الشارح بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا
ينافي الكرية الحقيقية الا انه يجوز ان يكون بيانا للواقع ايضا وانه انما يتم
لولا ان قيد الاستواء في السطح مرادا في كلام الشارح محمولا تركه على غفلة
الشارح على ما قاله بعض الفضلاء اخذا من تقييد صاحب المواقف اياه
به حيث قال انا نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا فالظاهر من عبارة
الشارح ما قاله بعض المتأخرين ان المراد بالسطح ما يكون حقيقيا اي ما يكون
سطحا بحسب نفس الامر لا انه يكون كذلك بحسب الحس فقط سواء

كان

قوله لانه نهاية للسطح عرضنا له وتحقيقه انهم قالوا ان الكم هو الذي يقبل لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على الاختلاف [illegible] باختلاف الاعتبارات [illegible]

كان مستويا او غير مستو فحصل الاستدلال انا فرضنا كرة حقيقية في
نفس الامر لا بحسب الحس على سطح حقيقي ايضا مماسة له بجزء
فما به المماسة لا يكون الا غير منقسم والا لكان في سطح الكرة خط
مستقيم ان كان السطح الموضوع عليه للكرة مستويا او غير مستقيم ان
لم يكن مستويا فلا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك لان وجود الخط
بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم هذا خلف فذلك الجزء اما جوهر وهو
المطلوب او عرض وفيه المطلوب والقول بامتناع الكرة او السطح وتماسهما
مكابرة ومخالفة لقواعدهم ضرورة امكان كل منها على تقدير انتفاء الجزء كما
هو مذهبهم فليتأمل قال الشارح المحقق الاول انه لو كان كل عين الحاصل
انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا
منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما
غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي واللازم باطل وكذا الملزوم
وانما كان لقائل ان يقول اللازم من ذلك هو الاستواء في عدد الاجزاء
بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال وانما المحال
هو استواء مقداريهما وهو غير لازم اجاب بان الاستواء في الاجزاء
يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت
الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه
اكثر لا يكون مقداره اعظم قال المولى الخيالي يرد عليه ان العقل جازم
الخ يعني لا نسلم ان الكثرة والقلة لا تتصوران الا في المتناهي كيف والعقل
جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها مع ان كلا منهما
غير متناهية فافهم قوله اي كل واحد منها اكثر مما يعد الخ يعني ان كل مرتبة
من مراتب الاعداد كالاحاد والعشرات والمئات والالوف وما فوقها
اكثر من مرتبة تعد هذه المرتبة العشرة من المرتبة الاولى مثلا مرتبة الاحاد
اكثر من مرتبة العشرات التي تعد تلك المرتبة اي مرتبة العشرات
العشرة الكائنة من الاحاد فان العشرة مثلا تعد الواحد عشر مرات
والعشرين تعد الاثنين عشر مرات والثلثين تعد الثلثة عشر مرات
وهكذا فيكون يعد بصيغة المعلوم مسندا الى ضمير عائد الى ما التي هو عبارة

عن المرتبة ويكون العشرة منصوبا على المفعولية وكلمة منها ظرفا مستقرا
صفة للعشرة ويجوز ان يكون مسندا الى العشرة بحذف العائد الى الموصول
والمعنى حينئذ ان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر من مرتبة بعدها اي
يفنيها العشرة العشرة الكائنة من المرتبة الاولى مثلا مرتبة الاحاد اكثر
من مرتبة العشرات التي يفنيها العشرة الكائنة من الاحاد فان العشرة
يفنيها الواحد عشر مرات والعشرين يفنيها الاثنان عشر مرات وهكذا
مرتبة المأت يفنيها العشرة من مرتبة العشرات ومرتبة الالوف يفنيها
العشرة من مرتبة المأت ويجوز ان يكون لفظ يعد بصيغة المضارع المجهو ل
ايضا بان يكون احد مفعوليه مستترا فيه راجعا الى ما الموصولة نائبا عن
الفاعل والعشرة منصوبا على انه مفعول ثان له وكلمة منها على حالها كما
قبل ولا يخفى عليك انه خلاف المتبادر من العبارة بعيد عن الفهم غاية
البعد مع ان المقصود حاصل بدون ذلك على ان العبارة اللائقة بهذا
المعنى ان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر من عشراتها فالظاهر المتبادر
ان يعد بصيغة المضارع المجهول والعشرة مرفوع على انه نائب عن الفا عل
والمعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من مرتبة
بعد العشرة من تلك المرتبة يعني مرتبة العشرات فانها نهاية مرتبة
الاحاد وبداية مرتبة العشرات ولا شك ان جميع المراتب اكثر من مرتبة
العشرات مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال ان يعد بلفظ
المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط والمعنى ان جميع مراتب الاعداد
اكثر من مراتب التي تعد اي تنقص وتسقط العشرة من تلك المراتب و
هي ما بعد العشرة الشمولها مرتبة الاحاد ايضا فتبصر قوله وفي بعض
النسخ مما يعد اي مما بعد العشرة بدون كلمة منها او بها فتفطن قوله
وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر قيل لكن يلزم على هذا ان يكون الاكثر
كل مرتبة والاقل مرتبة بعد عشرات المرتبة الاولى بخلاف التوجيه الاول
ان الاكثر فيه كل مرتبة والاقل مرتبة عشراتها هذا وفيه ان الظاهر على
هذه النسخة هي جميع المراتب من الواحد الى غير النهاية والاقل هي
المراتب التي بعد العشرة لا المرتبة التي بعد عشرات المرتبة الاولى كما سبق

الى وهم

القائل هو محمد الواني

محمد الواني

الى وهم ذلك القائل فتأمل قوله وكذلك تعلقات علم الله تعالى الخ لفظ
التعلقات يجوز ان يكون على معناه ويجوز ان يكون بمعنى المتعلقات قوله
كذا قيل اشارة الى ضعفه ووجهه ان عدم تصور العظم والصغر
في غير المتناهي على ما قرر لكون العظم والصغر بكثرة الاجزاء وقلتها واذا
كان كذلك فلا فرق بين ان يقول والكثرة والقلة انما تتصوران في المتناهي
وبين ان يقول والعظم والصغر الخ في ورود الاعتراض بمراتب
الاعداد كما لا يخفى على ان له نوع استبعاد واما منع كون العظم و
الصغر باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها مستندا بانه يجوز ان يكون باعتبار
المقدار فهو الاعتراض الذي سيذكره الشارح المحقق فافهم
وقد اجاب بعضهم عن هذا الاعتراض بان مراد الشارح ان القلة
والكثرة في الامور الموجودة المحققة لا تتصور الا في المتناهي فلا نقض
بمراتب الاعداد فانها امور وهمية وان المعلومات والمقدورات
فهي متناهية وفيه نظر فان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية
وان الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات
والمقدورات قال المولى الخيالي حاصل هذا الوجه الخ وتوضيحه ان
كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل
ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية
فكل ما فرضناه مفترق واحدا حادثا من ايجاب تلك الافتراقات جزء
لا يتجزى ان لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه
ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة
الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا بل يكون مفترقين هذا خلف
وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعي وهو وجود
جزء لا يتجزى وقوله وعلى هذا التقدير الايراد اعتراض الشارح يعني
به ما سيجيء من قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
لانه اذا كان الافتراق ممكنا لا الى نهاية يكون جميع الافتراقات مقدورا لله
تعالى فله ان يوجد كلها فيلزم ثبوت الجزء لما قرر هذا اقول قد حقق
السيد السند قدس سره في شرح المواقف ان قولهم الافتراق

ممكن لا الى نهاية ليس معناه ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية فان ذلك باطل
ببرهان التطبيق بل معناه ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام
دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب
اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف
امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم
الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزها اياه فقس حال
القابلية على حال الفاعلية فعلى هذا التحقيق لا يلزم من قدرته تعالى
على افتراق كل مفترق واحد امكان وجوده وهو مراد الشارح بالاعتراض
فوروده ظاهر على المتبصر فليتامل **قوله** ان اريد الوحدة التي لا توجب
الخ حاصل هذا الترديد ان وجود المفترق الواحد عندهم في حيز المنع
فان الجسم عندهم قابل للانقسامات الى غير النهاية فيكون كل مفترق
من الجسم قابلا للانقسامات لا مفترق لا ينقسم اصلا عندهم ولو وجد
فانما يوجد مفترق واحد لا يقبل الانقسام بالفعل وليس هو محل
النزاع واما الذي هو محل النزاع فلو وجد فانما يوجد في فرضك ولا
اعتبار له لكونه غير مطابق للواقع عندهم فتدبر **قال الشارح المحقق**
اما الاول فلانه الخ حاصله منع استلزامه عدم التماس كجزء التماس
بجزئين لجواز ان يكون التماس بنقطة ولما كان لقائل ان ينقل الكلام
الى تلك النقطة فيقول ان تلك النقطة اما عين فيثبت المطلوب
اعني الجوهر واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر
اجاب باختيار الشق الثاني ومنع استلزامه عدم انقسام النقطة
عدم انقسام محلها وانما يستلزمه لو كان حلولها في المحل حلول السريان
بان كانت حالة بكليته لكلية المحل كحلول الاستقامة مثلا في الخط
وليس كذلك بل هي حالة فيه حلول الجوار والذي ينقسم بانقسام
المحل هو الاول دون الثاني **قال المولى الخيالي** ان قلت النقطة الخ
يعني انه كيف يدل على ثبوت النقطة وقد صرحوا بان نهاية الكرة سطح
واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط فلما لم يكن لسطحها نهاية لا خط

فيها

ض

هر

فيها بالفعل فلا نقطة فلا يكون ما به التماس نقطة وحاصل الجواب ان قولهم
النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي
الجسم المخروطي المستدير يعني السطح المبتدي من القاعدة المنتهي الى النقطة
في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا الكرة والدائرة نقطة
بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا
نقطة في الكرة كما لا خط فمعناه انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان تحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج
عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطب الكرة على ما حقق في موضعه
وقد اجاب عنه بعض الفضلاء بانه كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها
ايضا فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع
بانه لو لزم منه شيء فانما يلزم وجود النقطة وهي ليست بموجودة في
الكرة عندهم فضلا عن وجود جزء لا يتجزى هذا وفيه ما فيه فليتامل **قوله**
ولو سلم فلا نسلم الخ هذا بناء على ان يكون قوله واما العظم والصغر
الخ متعلقا بالجواب الثاني لا بالجواب الثالث كما يشير اليه قوله ويجوز
ان يكون قوله واما العظم الخ فافهم **قوله** جواب سؤال ناش من قوله و
ليس فيه اجتماع الخ تقريره انا لا نسلم ذلك لانه اذا لم يكن فيه اجتماع
الاجزاء فكيف يتحقق العظم والصغر فاجاب بانه ليس العظم والصغر
بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال
التخلخل من غير زيادة في اجزائه كما اذا نهش الزنبور او العقرب عضوا
عظم ذلك العضو من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر انما هو باعتبار المقدار
القائم بالشيء فتامل **قوله** حتى يجري فيه الترديد المذكور وهو ما ذكر
من انه اما ان يكون ذلك الاجتماع لذات الجسم او لغيره والاول باطل
لقبوله الافتراق وقد قيل مقتضى الذات لا ينفك عن الذات فتعين
الثاني وهو يستلزم ثبوت الجزء كما قرره في تقرير الدليل **قوله** ولو سلم
نسلم عدم امكان الخ بل الافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي
الى جزء لا يمكن فرض انقسامه كما قرر فلا يلزم الجزء **قوله** قلنا اللازم غير باطل
لما عرفت من انه لا يلزم من كون الشيء مقدورا امكان وجوده بالفعل

والآخر مبتداء منه ويتحقق عند الكلام ان يتحرك صنوبرا ومستديرا كلام

عصح

اي ان منع كون الجسم متالفا من اجزاء غير متناهية بالفعل ومنع ان في الجسم اجتماع اجزاء وتسليمها

على ما نقل عن السيد السند قدس سره فيما قبل وحاصله اختيار الشق
الاول من الملازمة الترديدية ومنع بطلان اللازم **قوله** ففي كلام الشارح
لف ونشر مرتب حيث ذكر في كل من المنع والتسليم ما يتعلق بالوجه
الثاني اولا وما يتعلق بالوجه الثالث ثانيا على ما قرره المحشي وبين كا ن
كون اللف والنشر على الترتيب في المنع والتسليم مترتبا على كون قوله
وان العظم والصغر الخ منعا للمقدمة القائلة بان العظم والصغر انما
هو بكثرة الاجزاء وقلتها دون كونه جوابا عن سؤال ناش من قوله
وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا اشار الى ترجيح كونه منعا للمقدمة المذ كورة
بقوله فتبصر وقيل في وجه التبصر ان المتعارف في اللف والنشر
المرتب ان يذكر الاحوال المتعلقة بالاول من المتعدد جميعا ثم الاحوال
المتعلقة بالثاني وهنا لم يكن الامر كذلك بل فرق بين المنعين
المتعلقين بالدليل الثالث بما يتعلق بالدليل الثاني يعني قوله وان
العظم والصغر الخ الان يجعل هذا القول من تتمة المنع المتعلق
بالثالث على ما اشار اليه المحشي بقوله ويجوز ان يكون الخ هذا وفيه
تامل **قال الشارح المحقق** واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف
قيل فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى كما لا يخفى على المتفطن ومما يعضد ه
انه لا يقدر العقل ذي حجم مركب من امور لا حجم لشيء منها و قوله ولهذا
مال الخ اشارة الى ما قال لا ادري ان الجسم متالف من اجزاء او من
الهيولى والصورة واورد عليه ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو
ادلة النفي عن ضعف لا يقتضي التوقف فان ما قل ضعفه مترجح
فتعين التوقف بذلك لا يخلو عن ضعف ويمكن ان يقال ان الشارح
قد عرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم حيث قال
ولهذا مال الى التوقف ولم يقل ولهذا توقف فتامل و قوله هل لهذا
الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما يتفطن منه ادنى فطانة
وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به
عما فيه ضعف لطيف و قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد الخ دون
ان يقول فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين دون الحكماء كذا قيل و قوله

المؤدي

المؤدي الى قدم العالم يريد به ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها
والا يلزم لها هيولى اخرى ان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة وان كانت
قديمة وهي لا انفكاك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما وقد اشار
بقوله المؤدي الى ان اثباتها غير كاف في لزومه قدم العالم ونفي حشر
الاجساد بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم
فتبصر **قال المولى الخيالي** لانه في الآخرة فينا فيه استمرار الاولى وذلك
لانك قد عرفت ان الهيولى قديمة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية
عندهم ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وبقاؤها ينافي الآخرة والهيولى
اذا كانت باقية يلزم ان يكون الاولى مستمرة واستمرارها ينفي الآخرة
على ان الهيولى لا انفكاك عن الصورة كما عرفت فان كانت الصورة
ايضا قديمة كما هو المذهب عندهم لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر
مكشوف واذا كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان
اعادة المعدوم بعينه لا تجوز عندهم وعلى كلا التقديرين يلزم من اثبات
الهيولى والصورة نفي حشر الاجساد واما اذا اثبت الجزء يحصل
الخلاص عن هذه الظلمة ان الحشر حينئذ هو جمع الاجزاء المتفرقة
بخراب الجسم المركب منها وهو ممكن بلا شبهة فان قيل الانسان
مركب من العناصر الاربعة في زعمهم ان يحشر الاجساد بان يجمع
العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جمع الجواهر الفرد قيل الصورة الانسانية
جزء من الجسد الانسان عندهم فاذا انعدمت انعدم الجسد ولا يمكن
اعادته بعينه عندهم فتامل و قوله ادلة دوامها الخ هذا على تقدير ان
يكون المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة ويمكن ان يكون صفة
بعد صفة لقوله اثبات الهيولى والمعنى حينئذ مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى ما ذكر المبني عليها دوام الحركة فان دوام
حركتها مبني على ان تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على
ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في
نفسها على ما بين في موضعه فاذا اثبت الجزء يحصل الخلاص عن هذه
الظلمة ايضا فانه اذا ثبت وتركب الاجسام من الاجزاء كانت الاجسام

متى ثلثة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون
حركة الافلاك بحيّز حركة مستديرة عبارة عن حينئذٍ يكون عن حركات اجزائها
حركات مستقيمة على ما حققه السيد السند قدس سره في حاشية
التجريد فلا يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات ان الحركة
المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها
لابتنائه ايضا على عدم قبولها للحركة المستقيمة قال الشارح المحقق
بل بغيره قيل فيه خلل لان بل للايجاب فالنفي عن المتبوع للتابع والمثبت
للتابع تبعية العرض له في التحيز للذات فتامل وقوله بان يكون تابعا له
في التحيز اشارة الى مذهب المتكلمين وقوله او مختصا به الخ اشارة الى مذهب
الفلاسفة ثم الصورة فانه يصدق على الصورة وليست بعرض عندهم
بل جوهر حال في جوهر فلا بد من حمل الغير على المقوّم فافهم وقوله لا بمعنى
انه لا يمكن تعقله الخ ذهب بعضهم الى ان معنى قيام الشيء بغيره ان لا
يمكن تعقله بدون المحل وقد نبّه الشارح الى الوهم لانحصار هذا المعنى
في الاين وجميع الاعراض النسبية فلا يكون التعريف جامعا ويجوز ان
يكون مراد ذلك البعض بقوله انه لا يمكن تعقله بدون المحل استحالة وجوده ده
بدون المحل كما في تعريف المتواتر بانه خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب فان عدم التصور فيه بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب
فحينئذ لا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية فتبصر قال المولى الخيالي
اقالخروجها بكلمة ما الخ يريد ان كلمة ما عبارة عن الممكن بقرينة ان العرض
قسم من اقسام الممكن والصفات ليست بممكنة والا لكانت حادثة
ان كل ممكن حادث فتكون الصفات خارجة عن المقسم فلا حاجة
الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام والجواهر الا انه يرد عليه انه
يلزم ان يكون الصفات واجبة ان لا واسطة بين الممكن والواجب
لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها
بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته قيل ولا يخفى
انه تستر محض ووجهه اخفى مما يخفى اللبيب وقوله واما لانها عرض الخ
يريد ان قوله ويحدث في الاجسام الخ ليس من تمام التعريف والا يلزم

ان يكون

قال السيد السند قدس سره في حاشية التجريد والحق
ان حركة الافلاك حركة مستقيمة لا مستديرة لانها
ان تحرك بحركة اجزائها واجزاؤها لا تتحرك الا بتبدل
مكان بعضها بمكان بعض فهذه الحركة حركة مستقيمة
لا يدركه احد من العقلاء غاية ما في الباب يكون حركة
المجموع مستديرة كالرحى فتسمى مستديرة من
حيث الظاهر وليس في الحقيقة كذلك

ثم وارد على تعريف العرض على مذهب الفلاسفة

ان يكون غير جامع لخروج الصفات عنه مع انها من افراد المعرّف ضرورة انها ممكنة
لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها فلا يصح اخراجها عنه واما قولهم
كل ممكن حادث فهو في حيز المنع بل انما كان كذلك لو كان صدورها بطريق
الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب كما هو مذهب
بعض المتأخرين ثم ان دخول الصفات في العرض لا يوجب جواز اطلاق
العرض عليها لانه من خلاف المقصود ولشيوع اطلاقه في الحوادث فلا يرد
ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف
تندرج فيه بقي ان ادراج الصفات في التعريف واخراجها من الحكم خلاف
الظاهر من العبارة على ان تقسيم المصنف العالم الذي هو عبارة عن سوى
ذات الله تعالى وصفاته كما هو المشهور المتبادر الى الجوهر والعرض
ثم ادراجه الصفات في العرض ليس بموجه فالاولى هو اعتبار خروجها
باي وجه كان فليفهم قوله غاية الامر انه يلزمنا الخ كانه قيل اذا لم يكن الصفات
من الاعراض ولا شك انها ليست من الجواهر ايضا فيلزم ان لا تكون
ممكنة ان الممكن لا يخلو عن احد الامرين فيلزم ان تكون واجبة اذ لا واسطة
بين الممكن والواجب فيلزم تعدد الواجب وهو محال فاجاب بقوله
غاية الامر الخ يعني ان غاية الامر في رد كونها من الاعراض انه يلزم منا
انها واجبة لكن لا لذاتها بل لغيرها او لا لذاتها ولا لغيرها ليست عين الذات
ولا غيرها ولا اشكال فيه وانما يرد الاشكال لو كانت واجبة لذاتها فانه
يلزم حينئذ تعدد الواجب لذاته وهو محال واما تعدد الواجب لغيره
فلا استحالة فيه هذا وقد عرفت انه تستر محض فتدبر قوله وقيل
المتكلمون الخ الغرض من نقل هذا الكلام بيان ان دخول الصفات
في العرض انما يستقيم لو حمل عدم القيام بالذات على القيام بالشيء
المفسر بالاختصاص المذكور الذي هو المرضي عند السيد السند
قدس سره صرح به في شرح المواقف وسيصرح به الشارح ايضا
في بيان قول المصنف وليس بعرض وهذا غاية ما يمكن في وجه
ارتباط هذا القول بما قبله فتامل قوله لكن عدم القيام بالذات الخ
يعني انه تفسير للشيء بما هو اخص مما يجتمد من غير احتياج داع اليه

بل وجود راع الى تفسيره بما يحتمله من العموم فالاولى تفسيره بالاختصاص
المذكور فتفطن قال الشارح المحقق كالالوان قدمها اهنا مابث نها
فان القدماء الكروا وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم
والروايح لتناسبهما لفظا وخطا و قوله وقيل الحمرة والخضرة والصفرة
ايضا يعني وقال بعضهم ان اصولها خمسة هذه الثلثة من اصولها كما
ان السواد والبياض كذلك و قوله والبواقي بالتركيب يعني انها تحصل
بالتركب منها اومن الخمسة على ما فصل في موضعه قال صاحب المواقف
والحق ان ذلك يحدث كيفيات في الحس واما ان كل كيفية فهو من هذا
القبيل فشئ لا سبيل الى الجزم به انتهى يعني ان تركيب الخمسة على انحاء
يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات
واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذه القبيل التركب
منها فشئ لا سبيل الى الجزم به ولا بعد من ان يجوز ان يكون هناك
كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا
الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه و قوله هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون و ذلك لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر فنسبه
فاما ان يكون ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون
مسبوقا بحصوله في حيز آخر والاول السكون والثاني الحركة واما
الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فاما
ان يكون بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث اولا و
الاول هو الافتراق والثاني هو الاجتماع واما اخذ الامكان في التخلل
دون الوقوع لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند
المتكلمين فانهم يجوزونه فافهم و قوله والطعوم جمع طعم بفتح الطاء
بمعنى الكيفية المذوقة واما الطعم بضم الطاء فهو اسم للمطعوم
كالطعام و قوله وانواعها تسعة يعني ان بسائطها واصولها تسعة
بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى والفرق بين العفوصة والقبض
ان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر عنه الطبع نفرة

شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
كذا في شرح المواقف والتفاهة هي كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم
الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه
الكيفية واما التفاهة بمعنى عدم الطعم وتسمى تفاهة حقيقية
فليست من الطعوم وعدها منها توهم على ما صرح به السيد السند
قدس سره في شرح المواقف و قوله وليست لها اسماء مخصوصة
الا من جهة الموافقة للطبع او لمخالفته له كرائحة طيبة او منتنة او من جهة
الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة كذا
في شرح التلخيص للشارح المحقق و قوله اولا ظهر ان ما عدا الاكوان
الخ قيل يدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع
المزاج فيستحيل في حقه تعالى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة
على ما سيجئ فافهم قال المولى الخيالي ذكر في شرح التجريد الخ يعني ان
ما ذكره الشارح من اختصاص ما عدا الاكوان بالاجسام ينافي ما ذكر في شرح
التجريد من ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى
اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وقد لفق بعض الفضلاء بينهما بان
ما ذكر في شرح التجريد من ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر
واحد بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد ان وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح من ان
ما عدا الاكوان من الاعراض تختص بالاجسام بمعنى انه لم تجر عادته
تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فان الامكان لا يقتضي الوقوع
فلا منافاة بينهما وبالجملة ان كلام الشارح في الوقوع وكلام شارح
التجريد في الامكان والله اعلم قال الشارح المحقق فنقول الكل حادث
اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائه وكل
جوهر وجسم وعرض حادث والاول انسب بسابق كلامه ولاحقه
قال المولى الخيالي ولك ان تستدل بما سيجئ الخ اي ولك ان
تستدل على حدوث الاعراض بامكانها ايضا لاحتياجها الى ذات

تقوم به و قوله لكنه مسلك خاص للاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
ان هم القائلون بان العرض لا يبقى زمانين بل الاعراض كلها على التقضي
والتجدد ينقضي واحدا منها ويتجدد آخر مثله و وافقهم على ذلك النظام
او الكعبي من قدماء المعتزلة واما الفلاسفة وجمهور المعتزلة فقالوا
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات ولما كان هذا المسلك
غير عام ورده ابن الجمهور بانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري
يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم
امتناع قيام العرض بالعرض اعرض الشارح عنه وبين حدوث الاعراض
بوجه مقبول عند الجمهور و قوله ان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
يعني ان الامر الصادر من المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لزم
القصد الى ايجاده حال وجوده وهو محال لانه تحصيل الحاصل فلا بد
ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا و قوله
واعترض عليه يجوز الخ حاصله ان اثر المختار انما يجب ان يكون حادثا
لو كان تقدم القصد على ايجاد الموجود بحسب الزمان ليكون مقا
لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على
الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقا
للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية
فحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى
ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا القصد او الايجاد كما لا
يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وبالجملة فالقصد اذا كان
كافيا في وجود المقصود كان معه فلا يلزم حدوث اثره واذا لم كافيا
فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فيكون اثره حادثا
قطعا على ما حققه السيد السند قدس سره في شرح المواقف واعلم
ان المراد بالقصد ههنا هو الارادة ومبنى هذا الاعتراض ما قالوا من
ان الارادة القديمة توجب المراد بمعنى يجب وجوده معها ويمتنع
تخلفه عنها وان الارادة الحادثة فلا توجبه وان جاز مقارنتها له و
جوز النظام والعلاف ايجاب الحادثة ايضا للمراد اذا كانت تلك

له

رنا

رنتها

وان قدماء جمهور المعتزلة لان ابا علي الجبائي وابنه
العلاف وابا الهذيل ذهبوا الى بقاء الالوان
والطعوم والروائح دون العلوم والادراكات
والاصوات وانواع الكلام وقد عرفت ان
النظام والكعبي وافقا الاشعري

الارادة

الارادة قصد الاعرفا والاشاعرة لما لم يجعلوا العزم من قبيل
الارادة بل امرا مغايرا لها وقالوا الارادة انما هو القصد قالوا انه
لا يوجب المرادات الا كان حادثا فتامل قوله ان يحتاج فيه اي في حصول
المقصود بعده اي بعد القصد قوله وان القصد الكامل وهو القصد
الواجب تعالى وتقدس قوله فربما يستلزم والمقصود الخ الاولى ان
يقول فيستلزم المقصود بحذف ربما لما عرفت فافهم قوله بل لا يجوز
عروضه ويمكن ان يقال ان التفسير الاول بالنظر الى كون العدم في
نفسه ممكن والثاني بالنظر الى كونه ممتنعا بالغير فافهم قوله وانما قرره
به لان القدم الخ وقيل انما قرره به لان القدم بهذا المعنى ليس مقصودا
بالاثبات بل هو مفروض والمقصود بيان منافاة القدم للعدم بالاستدلال
وحاصله ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما لان القديم اما ان يكون
واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه والا لم يكن واجبا لذاته او مستندا اليه
بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار والا يلزم خلاف المفروض لان الصادر
بالاختيار حادث قطعا والمستند اليه بطريق الايجاب لا يطرأ عليه
العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة بالتامة وقيل انما قرره به
لان في ظاهر كلامه منافاة الشيء للشيء بنفس ذلك هذا يريد بالشيء
الاول والثالث القدم وبالثاني العدم فافهم قال المولى الخيالي فان
قلت يجوز ان يستند الخ يعني لا نسلم ان المستند الى القديم لا يطرأ
عليه العدم وانما لا يطرأ عليه العدم لو كان استناده الى القديم بلا واسطة
او بواسطة شرط قديم وهو ليس بمسلم لانه يجوز ان يكون استناده
اليه بواسطة شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود
كل منها شرطا لوجود ذلك المستند غير متناهية في جانب الماضي
متناهية في جانب المستقبل بان ينتهي هذه الشروط بتعاقب
شرط آخر لا يكون شرطا لوجوده فحينئذ يكون ذلك المستند قديما
غير مسبوق بالعدم ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية
لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط
ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتهي تلك الشروط

صح انه لو جاز عروضه لزم جواز تخلف المعلول
عن العلة التامة وقد قرروا بعدم جواز ما ليس
الارادة الى هذا نفي المعنى فقال بل لا
يجوز عروضه

عصام

بان يوجد شرط لا يكون شرطا لوجوده ولا يلزم تخلف المعلول عن
علته التامة حينئذ بل عن الناقصة ولا نزاع في جوازه هذا وقد قرر
بعض الفضلاء هذا الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك الحادث
الزماني مستندا الي الموجب القديم بتوسط استعدادات وشروط
غير متناهية فلا يكون المستند الي القديم قديما غير مسبوق بالعدم
وقيل عليه ان المقصود بيان ان المستند الى الموجب القديم مستمرا
لا يطرا عليه العدم ان الكلام في ان العدم ينافي القدم لانه قديم غير
مسبوق بالعدم ان هو مفروض فعلي ما ذكره ذلك الفاضل لا يفيد
المنع شيئا بل فيه تسليم مدعى المعلل ان مقصوده اثبات الحدوث
الزماني فتبصر **وقوله** قلت يبطله الخ حاصله ان استناد القديم
بشروط متعاقبة لا الى نهاية يبطل ببرهان التطبيق فانه يبطل كل ما
لا يتناهى من الامور المتحققة الوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
على ما سيجيء انشاء الله تعالي فلا بد ان يكون تلك الشروط
منتهية الي شرط يكون استناده الي الموجب بلا واسطة فيكون
قديما مستمرا فيكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما غير
ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت
ان كل ما هو مستند الي الموجب القديم قديم مستمر لا يطرا عليه العدم
فثبت ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه **و**قوله نعم يرد ان يقال الخ اشارة
الي تصحيح السند الذي ابطله المجيب ببرهان التطبيق وحاصله انه يجوز
ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت
في الازل كعدم حادث مثلا فحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق
بالعدم ويجوز ان يطرا عليه العدم بزوال شرطه اعني عدم ذلك الحادث
فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود ذلك الحادث
فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم
الموجب القديم ولا يلزم ايضا تخلف المعلول عن علته التامة بل
عن الناقصة كما مر واجيب عنه بانا ننقل الكلام الي ذلك الامر
العدمي ونقول انه لا يخلو اما ان يستند الي الموجب القديم بواسط

شرائط

شرائط عدمية لا الى نهاية او بلا واسطة او الى ممتنع بالذات واياما كان
يمتنع زوال عدم الحادث اما على الثاني والثالث فظاهر واما على
الاول فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية
وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق
هذا ولا يخفى عليك ان للقائل ان يقول لا نسلم ان الامر العدمي
يحتاج الى علة فان الاعدام لا تحتاج الي سبب ان علة الاحتياج
على مذهب المتكلمين هي الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم
لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب لكن
سؤال المحشي الفاضل على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل
المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما لامور
اعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ما قيل ونقل
عنه انه يمكن رد الايراد بمنع زوال الشرط ان الشرط هو عدم الازلي لا
السرمدي المستمر وعند وجود الحادث زال استمرار العدم الازلية
فالشرط باق كالعلة هذا فليتامل وما قيل من ان للمتكلم ان يقول انا
اثبتنا بادلة قطعية انحصار الواجب بالذات في الله تعالى وتنزهه في
الايجاد عن شرط وارتفاع مانع والمستند الي الموجب كذلك لا يمكن
ان يشترط بامر عدمي ففيه ان انحصار الواجب بالذات في الله تعالي
بعد اثبات وجوده بحدوث الجواهر والاعراض فلو اخذنا الانحصار مقررا
في هذا المقام لزم الدور فتدبر **وقال ايضا** لو قيل فان كان مسبوقا الخ
يريد انه لو قيل في البيان بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بعينه فهو ساكن الخ فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة و
الا فسكون لم يرد السؤال الآتي بقوله فان قيل يجوز ان لا يكون الخ فانه
حينئذ يندرج في السكون فان معنى قوله والا فسكون وان لم يكن
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه وان لا يكون مسبوقا بكون
آخر اصلا كما في آن الحدوث على ما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه فانهم
ذهبوا الي ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك
الحيز سكون وهي متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجواهر

بذلك الحيز وذلك الاختصاص هو اخص صفتيهما فاذا كان احدهما سكونا
لكان الآخر كذلك فهل لا لم يعتبروا في السكون اللبث المسبوقية بكون
آخر بل جعلوهما شرطين للسكون فيلزمهم تركب الحركة من السكنات
ان ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ويلزمهم ايضا ان
يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق فكذا
الثاني فلذا اخرجه الشارح عنهما اختيارا منه لما ذهب اليه ابو الهذيل
من ان الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن فتأمل قوله نعم
يرد على هذا التعريف انه لا يصح الخ اقول لا نسلم كون الكون الواحد
سكونا مخالفا لقولهم السكون كونان وانما يخالفه لو كان مرادهم بقوله
السكون كونان انه مجموع الكونين لكنه يجوز ان يكون مرادهم به انه الكون
الثاني بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو
شرط تحقق السكون جزءا منه على ما صرح به الشارح المحقق في شرح المقا صد
حيث قال فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول واشار اليه في
هذا الكتاب ايضا بقوله وهذا معنى قولهم الحركة الخ وسيجيء من
المحشي الفاضل الاشارة اليه ايضا نعم يخالف كون الكون الاول
سكونا قولهم ذلك فليتأمل قوله واقول وايضا يلزم الخ وفيه ايضا
انه يجوز ان يكون مرادهم بقولهم الحركة كونان انها الكون الثاني بعد الكو ن
في المكان الاول على قياس السكون فلا مخالفة قوله لكن يقدح في حصر
الاكوان في الاربعة المذكورة لا يخفى عليك ان الكلام في اثبات حدوث
الاعيان لا في حصر الاكوان فكونه مضرا للحصر لا يقدح في هذا المقام الا
ان للقائل ان يقول ان المدعي ان كان عدم خلو العين عن الحركة و
السكون فتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث لا يوجب
تسليمه وان كان حدوث الاعيان كلها او عدم خلوها عن الحوادث
فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فافهم
قوله وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة الخ الاولى تقديم هذا القول على
ما في حيز اعلم ثم قائل هذا القول هو الشارح المحقق حيث قال في شرح
المقاصد يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول

مسبوق

مسبوق بحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز ايضا
انتهى وهذا كما يرد على ما في الحاشية الخيالية يرد على ما في الشرح ايضا فافهم
وقد اشار الى ضعف الجواب عنه بقوله ويمكن ووجهه اظهر من ان يخفى
فلو قيل في البيان فان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا
فسكون او ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا فسكون لدخل
فيه السكون الكون في اول زمان الحدوث ولا يرد عليه ايضا السكون
بعد الحركة فتدبر قال المولى الخيالي يرد عليه ان ما حدث الخ يريد به انه
ان حمل التعريفان اعني قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين وقولهم
السكون كونان في آنين في مكان واحد على ظاهرهما من ان كلا من الحركة
والسكون عبارة عن مجموع الكونين لورد عليه ان ما حدث في مكان و
استقر فيه آنين ثم انتقل في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون
كونه في الآن الثالث جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون
الاول سكون ومع الكون الثالث حركة فلا يتمايزان بالذات بمعنى انه
يكون الشيء في حال سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك
مما لم يقل به احد فلذا حملهما الشارح على خلاف الظاهر منهما وقال
وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ وبهذا قد اندفع ما قيل ان المقصود
من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام في التعريفين على
قولهم ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والتحقيق ما قررناه من
ان الحركة كون مسبوق بكون في مكان واحد فلا يرد ما ذكره المحشي
الفاضل بقوله يرد عليه هذا الآنه يخدشه قول الشارح في شرح التلخيص
من ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان
آخر اعني انها عبارة عن مجموع الحصولين هذا كلامه قال الشمر فندي ينبغي
انه لا ينبغي ان يحمل التعريف على ما يتبادر من ظاهره من انها الحصول في الحيز
الثاني المقيد المشروط بكونه بعد الحصول في حيز اول فتأمل قوله نقض
في عكسه اي نقض في ان الكلام في التعريفين على قولهم مبني على التحقيق
وما ذكره الشارح مبني على المسامحة فتأمل قوله واجيب عن الايراد
الخ قيل في هذا الجواب نظر فانه ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان

لايكونا متميزين بحسب الحقيقة حتى يجاب بل المراد انهما لايتمايزان
بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن
الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون
معا وذلك مما لم يقل به احد فتبصر قوله تامل لعله اشارة الى ان عدم
امتياز الحركتين بالذات لايقدح لاشتراكهما في النوع بخلاف الحركة و
السكون فانهما لكونهما متقابلين يجب الامتياز بينهما على وجه اتم
قال المولى الخيالي وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على
ما ذهب اليه الاشعري من ان العرض لايبقى زمانين لانه حينئذ تحقق
الكون الاول والثاني قوله ووجه الاشكال في هذا انه لامعنى الخ وايضا
يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آنين ان لايكون كونه في الآن
الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا واذا
انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث
حركة لكونه كونا في المكان الثاني ومما ينبغي ان يتنبه عليه ان ما يرد على ما
هو الحق من التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم الحركة كونان
والسكون كونان ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لايكون الحركة
والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود الا ان يكتفى في و
جود الكل بوجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب فافهم قال الشارح
المحقق فلا يكون متحركا كي لايكون ساكنا قيل فيه اشارة الى ان انتفاء
كونه ساكنا اظهر من انتفاء كونه متحركا وذلك لان السكون هو الكون
الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في شيء واما الحركة فهو الكون
الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول لا انه ليس بعد الكون في حيز
آخر قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ
لايقال عليه ان تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث
جميع الاعيان لانه يقال ان ما لايتعدد فيه الاكوان فهو مستغن عن البيان
ان عدم تعدد الاكوان في عين اني هو في آن حدوثه فتامل والاولى تقديم
هذا الجواب على الجواب الاول لان في الجواب الاول قبول المنع ودعوى
عدم الضرورة وفي هذا الجواب دفع المنع ثم في هذا الكلام بحث لجده

في بعض

في بعض الحواشي قوله وهي غير باقية لو قال وقد ثبت حدوثهما لكان اولى
ثم عدم بقاء كل فرد من افراد الاعراض هو مذهب الاشعري كما عرفت
وليس بقطعي يعتمد عليه في تحقيق الحق ولهذا لم يكتف به وعقبه بقوله
ولان ماهية الحركة الخ وحاصله ان ماهية الحركة لما فيها من انتقال المتحرك
بها من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير الذي هو الحال الاول
سبقا زمانيا اذ يترتب هناك حالات وانتقالات متجددة متعاقبة
لايجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق
بالعدم قطعا لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق فيكون مسبوقا بالعدم وهو معنى الحدوث
والازلية تنافي المسبوقية بالغير المستلزمة للمسبوقية بالعدم هذا
وللقائل ان يقول لا نسلم ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية ان ما
هيتها ليس الا الكون وهو حصول الجسم في الحيز والمسبوقية من عوارضها
لان الاكوان الاربعة متفقة الحقيقة والاختلاف بينهما انما هو بالعوارض
على ما في شرح المواقف الا ان يراد بماهية الحركة الكون في هذا العارض
فتامل قوله ولان كل حركة الخ يعني ان كل حركة فهي لاقتضائها الانتقال
والتغير المذكورين على التقضي وعدم الاستقرار في معرض الزوال اعني
طريان العدم قوله وكل سكون الخ حاصله ان كل سكون فهو جائز
العدم والفناء لان كل جسم او جوهر متماثل في الحقيقة فيجوز على كل
منه ما يجوز على الآخر من نوعه ولما شوهدت حركة البعض من الكواكب
والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلثة جازت على الكل فهو قابل
للحركة بالفعل بالضرورة والمشاهدة فبحركته ينعدم السكون والحال
انك قد عرفت آنفا ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فلا يكون شيء من الحركة
والسكون لقبولهما الزوال والعدم قديما بل كل منهما حادث فهذه
الجملة الحالية متممة لدليل حدوث الحركة والسكون معا وتخصيصه بدليل
حدوث السكون فقط يجعله في مقام الكبرى بان يقال ان السكون
يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه امتنع قدمه او يجعله في مقام تعليل
الكبرى المطوية وتقرير القياس حينئذ هكذا السكون يجوز عدمه ولاشي

من القديم يجوز عدمه فانّ ما جاز عدمه امتنع قدمه فهو تخصيص بلا مخصص فافهم
بقي أنّ الشارح المحقق قد قيد السكون في شرح المقاصد بالوجودي حيث
قال السكون وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك ثم قال
وانما قيدنا بالوجودي لانّ عدم الحادث قديم يزول الى الوجود و دليل امتناع
عدم القديم وهو انه اما واجب او مستندا اليه بطريق الايجاب دون
الاختيار انما هو جار في القديم هذا قيل فيه خروج عن الاصطلاح المشهور
الذي هو كالمحجة البيضاء من انّ القديم موجود خارجي لا اول لوجوده او وجود
لا اول له ومن ثمة ردّ على من ادعى انّ المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به في المعنى فانهم قالوا ان الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
والالهية ثابتة في الازل مع ذات الله الواجب وزعم انّ القديم عندهم ثابت
لا اول لثبوته بانّ لا شيء من الاحوال بقديم فانه هو الموجود الذي لا اول لوجوده
لا الثابت الذي لا اول لثبوته الذي هو اعم منه فليتامل قال المولى الخيالي
ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه الخ حاصله انّ القديم ينافي طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة
الى الفعل فيجوز ان يكون سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال
نظرا الى ذاته فلا يلزم حدوثه وقوله قلت جوازه يستلزم سبق العدم
عليه فانّ القدم ينافي العدم مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا وذلك
لانّ امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول
عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا للقدم فيكون مسبوقا
بالعدم فيكون حادثا وبذلك يثبت المقصود وهو اثبات حدوث السكون
قيل وفيه ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب
لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا واما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم
المستند الى الموجب القديم فلا ان يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير و
ممكنا بالذات نعم لو ثبت انّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه بالذات باثبات
انّ كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لتم
ودون اثباته خرط القتاد فتدبر قوله فلما قرر في شرح من انّ القديم ان كان
واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب الى آخره قال
الشارح

اعلم انّ المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو
الوجود واما الموجود فباعتباره كذا في شرح المقاصد
قوله بان لا شيء الخ متعلق بقوله رد

الشارح المحقق الاول انه لا دليل على انحصار الخ يعني انا لا نسلم عدم خلو الاعيان
عن الحركة والسكون وانما لا يخلو عنهما لو كانت منحصرة في الاجسام والجواهر
والانحصار ممنوع لا دليل عليه ولا على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون
متحيزا اصلا بل يجوز ان يوجد ممكن كذلك فلا يوجد فيه كون فضلا عن الحركة
والسكون كالعقول التي هي المبادي العالية والنفوس المجردة في ذواتها
عن الهيولى سواء كانت انسانية او فلكية كما قال بها الفلاسفة و
بعض المتكلمين كالغزالي والراغب من الصوفية المكاشفين وحاصل
الجواب تخصيص المدعى واني خصص لانّ ما لم يثبت وجوده لا يصلح دليلا
على وجود الصانع ويرد عليه ان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلا الا
انه لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت انّ المحدث للعالم
هو الله تعالى لجواز ان يكون القديم الآخر الا ان يقال لا يثبت هنا الا احتياج
العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب
لذاته او غير ذلك فبحث آخر فان ثم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد
الصانع تم والا فلا فليتامل قوله وههنا ليس كذلك بل المشترك ههنا امر
عرضي سلبي ان معنى التجرد هو عدم التحيز والمشاركة في العوارض السلبية
لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة
ممتازة عن عداها بالذات مع شركتها في العوارض وقد قررنا قبل ما يتعلق
بذلك فتذكر قوله ولو سلم فما به الامتياز الخ يعني انه على تقدير تسليم
انّ ما به الاشتراك امر ذاتي لا نسلم انّ ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم
التركيب لم لا يجوز ان يكون بالتعين الذي هو امر عدمي على ما ذهب اليه
المتكلمون من ان التعين الذي هو ما يمنع الماهية عن وقوع الشركة فيها
امر عدمي لا وجود له في الخارج كما بين في محله فلا يلزم التركيب واورد عليه
انه على ذلك التقدير وان لم يلزم عدم التركيب الا انه يلزم احتياج الى التعين
العدمي وذلك لانّ كل هوية من تلك الماهية تحتاج الى تعين يميزها عن
اغيارها سواء كان امرا عدميا على ما ذهب اليه المتكلمون او امرا وجوديا
على ما ذهب اليه الحكماء تعالى الواجب عن الاحتياج علوا كبيرا هذا فتبصر
قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى وحاصلها انا لا نسلم ان كل ما لا دليل

عليه يجب نفيه فانّ الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعمّ فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع العالم وكون هذا المنع معارضة مبني على انه لما استدل على الكبرى ولم يتعرض في الجواب لدليلها نزلت منزلة المدعى وجعل منعها معارضة فافهم قوله فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور اي لا يتوقف ذلك على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه والا لكان العلم به نظريا لا ضروريا قال الشارح المحقق الثاني انّ ما ذكر الخ حاصله انّ الدليل الذي ذكرتم في اثبات حدوث الاعراض اخصّ من مدعاكم وهو حدوث جميع الاعراض فانه انما يدل على حدوث الاعراض المشاهدة دون ما لم يشاهد فلم يتم التقريب الذي هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب ومحصل الجواب انّ الدليل المذكور وان كان كما قلت الا انه لا يفوت الغرض الذي هو حدوث الاعراض بالضرورة قيل فعلى هذا كان الاولى ان يبيّن اولا حدوث الاعيان ثم يقال وانه يعني حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض كلها ضرورة انها لا تقوم الا بها او يسقط هذا البحث الا انه اراد الاشارة الى دليل اقصر من الدليل الثاني الذي ذكره بقوله وانّ الاعيان الخ فلذا قدمه عليه قال المولى الخيالي اي حدوث سائر الاعراض بحذف المضاف والمراد بما في الاعراض ما لم يعلم حدوثه بالمشاهدة ولا بالدليل فيكون حدوث الاعراض المشاهدة كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث الاعراض الغير المشاهدة كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلوله فلا يلزم المصادرة الموهومة بناء على ما يفهم من ظاهر العبارة من انه لما كان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل جميع الاعراض كان حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع فلا يندفع بما قيل من انّ المراد حدوث جميع الاعراض ان بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث جميع اعراضها لما عرفت من كون دخول ذلك البعض في الجميع ضروريا نعم لو قيل انّ اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحوادث لم يبعد كل البعد فتأمل قال الشارح المحقق

الثالث

الثالث انّ الازل ليس عبارة الخ حاصله امّا منع الملازمة في قوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وامّا منع بطلان التالي وتقرير الاول انا لا نسلم لزوم ثبوت الحوادث في الازل من ثبوت ما لا يخلو عن الحوادث فيه وانما يلزم ذلك لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ووقت معيّن وليس كذلك بل عبارة امّا عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وكل من هذين المعنيين لا يصدق على الحوادث لانّ لها اولية وعدم استمرار كما لا يخفى وانّ اللازم حينئذ ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يذهب عليك انه على ذلك التقرير لا يدفعه جواب الشارح وتقرير الثاني انا لا نسلم بطلان ثبوت الحوادث في الازل وانما الباطل هو ثبوت الحوادث بالشخص فيه لا ثبوت الحوادث بالنوع وحينئذ يكون الجواب دافعا الا انه يرد عليه ما يرد فتأمل و قوله ومعنى ازلية الحركات الى دونه الخ جواب عما يقال وتتميم للبحث وحاصل ما يقال انه اذا كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فلا يصح قول الفلاسفة انّ الحركة الفلكية الى دونه ازلية مع انهم قالوا بها وحاصل الجواب انهم لم يقولوا بازلية افراد الحركات الشخصية وان قالوا بازلية مطلقها وانّ افرادها الشخصية في دونه قطعا ضرورة انّ كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية فانّ مذهبهم انّ الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون على ما قرر فتذكر قال المولى الخيالي يرد عليه انّ المطلق الخ وحاصله انّ حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق ان لو كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية للجزئيات تحقق البداية للمطلق لما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي وامّا اذا كانت غير متناهية في جانب الماضي فلا لانّ المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من حيثية تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني ان يكون له بداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني ان لا يكون لها بداية و حينئذ لا يبطل قدمه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات

الغير المتناهية و قوله ولا استحالة الخ جواب عما يقال يلزم على ما ذكرتم اتصاف
الواحد بالمتقابلين وهو باطل وحاصل الجواب انا لا نسلم بطلانه لم لا
يجوز ان يكون متصفا باحدهما باعتبار وبالآخر باعتبار آخر كما ان الحيوان
متصف بالضحك باعتبار كونه ناطقا وباللاضحك باعتبار كونه غير ناطق
فافهم و قوله وايضا لو صح ما ذكره الخ نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم
على تناهي حركات الافلاك بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في نعيم الجنان
ايضا مع تخلف المدلول اعني التناهي عنه و ذلك بان يقال لا وجود لمطلق هي
نعيم الجنان الا في ضمن جزئي منها وكل جزئي منها متناه فلا يتصور عدم تناهي
المطلق مع انكم لا تقولون بتناهي نعيم الجنان بل بعدم تناهيها في الكم لا
تقولون بعدم تناهي الحركات ايضا حتى يكون مطلقها قديما فسقط ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على حركات الافلاك قياس مع الفارق لان الموجود
بالفعل في كل مرتبة من نعيم الجنان متناه بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا
يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة
غير متناهية لان الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما توهم بل لما
ظهر لك مما قررنا في تحرير كلام المحشي الفاضل فتأمل و قوله والاصوب
ان يجاب الخ حاصله ان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية لان برهان
التطبيق يبطل عدم تناهيها و ذلك لانه يجري في الامور الموجودة مطلقا
سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة على ما ذهب اليه المتكلمون
وسيجيء ان شاء الله تعالى واذا كانت الجزئيات متناهية لها بداية يكون
المطلق ايضا كذلك فلا يتصور قدمه واما قال والاصوب لانه يمكن ان
يحمل كلام الشارح على هذا ايضا بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن
الجزئي الذي له بداية ان لا يمكن ان يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بدا ية
لها ان وجود تلك الجزئيات باطل ببرهان التطبيق فلا يتصور قدم
المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئياته ولما كان ظاهر كلام الشارح موهما
لما اورده المحشي جعله اصوب واشار الى كون كلام الشارح صوابا
واما نعيم الجنان فلا يرد على هذا انها ليست كحركات الافلاك
الموجودة في الازمنة الماضية الداخلة تحت ضبط الوجود حتى يجري فيها

البرهان

برهان التطبيق بل هي لكون عدم تناهيها بالنسبة الى المستقبل لم يضبطها
وجود فلا يجري فيها برهان التطبيق فتدبر قوله كما هو عند الحكماء فانهم
اعتبروا قيد الاجتماع في الوجود والترتيب فلو ان الآحاد اذا لم تكن موجودة
معا في الخارج كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احدى السلسلتين
بازاء احاد الاخرى لا يمكن في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
دفعة لبطلانه وقد المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء
احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
وقد عرفت استحالة وجودها كذلك في الذهن فتعين لزوم وجودها
مجتمعة في الخارج حتى يتم التطبيق وقد ابطل المتكلمون ذلك وسيجيء ان شاء
الله تعالى قال الشارح المحقق الرابع انه لو كان كل جسم الخ وحاصله ان عدم
خلو الجسم عن الكون في الحيز باطل لانه يستلزم المحال الذي هو عدم تناهي
الاجسام و ذلك لان الحيز على ما ذهب اليه ارسطاطاليس والمتأخرون
من الحكماء كابن سينا والفارابي هو السطح الباطن الخ و ذلك لكونه جسما
او نهاية الجسم يستدعي الكون في الحيز ايضا وهلم جرا فيتسلسل وهو
باطل ببرهان التطبيق وحاصل الجواب منع كون الحيز هو السطح المذكور
لم لا يجوز ان يكون هو الفراغ الموهوم اي البعد المفروض الذي هو الخلاء
وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما
فيكون ما بينهما بعدا موهوما اي معدوما وجوده ممتدا في الجهات صالحا
لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وهو الذي جوزه
المتكلمون ومنعه الحكماء على ما تبين في المطولات فعلى هذا لا يكون الحيز
جسما ولا نهاية ايضا فلا يلزم المحذور المذكور فثبت المدعى اعني عدم
خلو الجسم عن الكون في الحيز ومما ينبغي ان يتنبه عليه في هذا المقام ان الابحاث
المذكورة ليست على الترتيب والا فاللازم ان يجعل البحث الثاني بحثا
اول والرابع بحثا ثالثا فتأمل قال المولى الخيالي خصه بالذكر الخ يعني خص
الجسم في تعريف الحيز بالذكر لكون كلام المعترض الباحث فيه ان هو
لا يثبت الجوهر والمقصود دفع كلامه وذكر الجسم كاف فيه والا فلا وجه
لتخصيص الجسم بالذكر فان ماهية الحيز عام يتناول ما يشغله الجسم

قوله ومنعه الحكماء اي الافلاطونيون بان المكان هو
السطح واما الافلاطونيون بانه البعد الموجود
كافلاطون ومن تبعه فانهم ايضا يمنعون الخلاء
بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين
الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من جوز خلو
البعد الموجود عن جسم آخر ومنهم من جوزه ولو لا
فالقول بهم في جواز المكان الخالي عن الشاغل
كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد
المفروض

وما يشغله الجوهر الفرد عندهم بخلاف المكان فانه مختص بما يشغله الجسم
فقط بقي ان البحث لا يختص بحيز الجسم بل يمكن ان يقال لا نسلم عدم
تحيز الجوهر بناء على تفسير الحيز بالسطح المذكور ان الجوهر لا سطح له حتى
يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي وهو باطل ايضا فتأمل قال الشارح
المحقق ولما ثبت ان العالم محدث الخ نبه بذلك على وجه جعل المحدث
للعالم محكوما عليه مع ان الاحق بذلك هو الله الموصوف بما ذكر وحاصله
انه علم مما سبق ان ذاتا ما هو المحدث للعالم المحدث والمجهول عينيه
فالمناسب ان يحمل على المحدث ما يبينه لكون مخط الفائدة في الكلام
هو الخبر فتبصر وقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن الخ فيه ان
ذلك الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة الدليل على ان ترجح
احد طرفي الممكن من غير مرجح ممتنع في فهم ثم الاوفق للمذهب والانسب
للمقام هو ان يقال طرفي الحدث بدل طرفي الممكن الا ان الشارح اراد
الاشارة الى ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين من ترجيح القول بان
علة الاحتياج هو الامكان بالضرورة وتضعيف ما ذهب اليه قدماء
المتكلمين من ان العلة او شطرها او شرطها على الاختلاف فيما بينهم
هو الحدوث قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف ولا يذهب
عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والا سعد الد
وقوله والمحدث للعالم هو الله تعالى قيل لم يقل والمحدث له مع ان المقام
مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه
وهنا في العالم مطلق هذا وفيه تامل وقوله اي الذات الواجب الوجود
فسره بذلك لان الدليل الذي ذكره انما يثبت كونه واجب الوجود
وقيل فسره به ليتضح وجه ذكر صيغة الفصل بين المبتدأ والخبر لانها
للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا
ففسره بالمفهوم الكلي القابل لان يوصف به وادرج الذات لانه ربما
يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ايضا ووصف واجب الوجود
بقوله الذي يكون وجوده من ذاته اي يقتضيه ذاته تنبيها على زيادة الوجود
على الذات كما هو المذهب عندنا فهو صفة كاشفة له وقوله ولا يحتاج

الخ

الخ يجوز ان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده اي ولا يحتاج وجوده الى شيء ولا
حاجة الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج
وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود قبل فتفطن ويجوز
ان يرجع الى الذات ايضا فيكون المراد حينئذ سلب الحاجة في الوجود
وصفاته الوجود فتدبر ثم المراد بالذات الاولى التشخص وبالثانية الماهية
فان وجوده تعالى من ماهيته لا من تشخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات و
اعلم ان في وصفه تعالى بواجب الوجود ردا للملاحدة المخالفين في وجوده
تعالى قال الشارح المحقق في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود
الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم
بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة
والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال انه
موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه هذا قيل ولا خفاء في ان
قولهم هذا هذيان بين البطلان هذا وقيل في قوله وجوده من ذاته نظر لانه
جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا
ودفع بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان عينيته لذاته
والا لكان عينا في الممكن ايضا فيكون لغيره فيلزم ان يكون ممكنا فتأمل قال
المولى الخيالي ان قلت الصفة الخ وحاصله منع للملازمة القائلة بانه لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم وتقريره انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب وليس كذلك
بل يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
او مجموع ذاته وصفاته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة
الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم
كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس
الا الذات والصفة وكل منهما ليس عين الذات ولا غيرها ايضا ان لا
تنفك الصفة عن الذات قوله اي صفة الذات الواجب الخ لا يخفى عليك
ان هذا ليس محلا للشبهة فلا حاجة الى هذا التطويل قال المولى الخيالي
قلت هذا الخ حاصله دفع مادة النقض واثبات للملازمة الممنوعة اما

تقرير الاول فهو ان الجائز الذي هو صفة للواجب او مجموع الواجب وصفته
لا يضرنا لا فيه تسليم المدعى وهو اثبات وجود الواجب تعالى ان هو
لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما لان
تحقق للصفة وكذا المجموع بدون الذات محال واما تقرير الثاني فهو
ان المقصود بالنفي في قولنا ان لو كان جائز الوجود هو الجائز المباين اي
المغاير للواجب المنفك عنه فلا شك في صحة الملازمة حينئذ قيل
الظاهر ان قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ من تتمة الجواب لا جواب ثان
كما قيل لعدم استقلاله في الجواب فافهم ثم انه اورد على هذا
الجواب ان المنع المستند الى ما هو مسلم عند المستدل دون المانع
للالزام لا يوجب تسليم المدعى فتنبه وقد اجيب عن السؤال ايضا
بانا لا نسلم كون الصفة وكذا المجموع مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا
بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم واعترض عليه بانه لا يقع
مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فاما ان تكون واجبة لذاتها وهو
محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست
عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم
واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا
يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره
المحشي الفاضل على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات وكاني
بك وانت قد اطلعت بهذا على ركاكة ما قيل في دفع السؤال المذكور
من ان المراد بقوله ان لو كان جائز الوجود الخ انه لو كان الذات الجائز
الوجود لكان من جملة العالم ان كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه
سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى وذلك لانه يرد
المنع حينئذ بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات
الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفاته على انه
يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون
الصفة الجائزة الوجود وليس كذلك قوله منع للشرطية المدلول عليها
بالفاء يعني الكبرى وانت خبير بانه يمكن تقريره على وجه يشمل منع الاولى

سيالكوتي

والثانية

والثانية بان يقال ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده
وحدوثه منعنا الصغرى اعني قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه بل مما لم يثبت وجوده اعني المجردات
وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم
يصلح محدثا للعالم اعني قولنا واذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له
ان المفروض كونه محدثا لما ثبت حدوثه لا لجميعه فيجوز ان يكون من جملة
مطلق العالم ومحدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم كون الشيء مبدأ
وعلة لنفسه وقد اشار المحشي الفاضل الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا
يكون من جملة العالم الذي بين وجوده وحدوثه والى المنع الثاني بقوله فيصح
محدثا لذلك العالم فافهم قوله قيل عليه هذا مبني الخ اي اجيب عن هذا
المنع باثبات المقدمة الممنوعة مستدلا عليه بنفي المجردات وانت خبير
بانه ليس بحاسم لمادة الشبهة لعدم تمام ادلة نفي المجردات كما قرر
قوله على ان ذلك لا يضرنا الخ فيه ايضا ان مقصود المحشي الفاضل ان
الاستدلال على ثبوت ان الصانع هو الواجب تعالى بطريق الحدوث
غير تام اذ لا يلزم من كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لكونه محدثا لما ثبت
حدوثه وما ذكره استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم
ورود المنع عليه وما قيل يتعين اما وجوده فلان علته هو الموجود ولا يكون
معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا
يخفى عليك ان هذا انما يتم لو ثبت ان كل ممكن حادث ولا يرضى به الخصم
فتامل قوله تقريره ان يقال المراد الخ توضيحه ان يقال نختار الشق الثاني
ونقول ان المراد من العالم هو مطلق العالم ونثبت المقدمة الممنوعة
بحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات اي
بلا واسطة فيصير حاصل الاستدلال على ما ذكره المحشي قوله والمحدث
بالذات اي ما يكون مخرجا للعالم الذي ثبت وجوده هو العقول لا الله
تعالى لكان من جملة مطلق العالم فاذا كان كذلك فلا يصلح محدثا لمطلق
العالم والا يلزم كون الشيء علة لنفسه ومبدأ له فلا يرد عليه ما ذكره
الفاضل المحشي بقوله لكن يرد عليه الخ ومما ينبغي ان يتنبه عليه ان محل المحدث

قوله في الجواب عن ذلك المنع من ان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه متعين

على المحدث بالذات لا يكفي في الجواب عن الايراد المذكور بقوله لكن ترد الخ بل
لابد من حمل العالم في قوله والمحدث للعالم على مطلق العالم ايضا هذا افاده
المحشي ولا يذهب عليك ان عبارته مختلفة تابى عن وضوح المراد ولك
ان تقرر الاستدلال هكذا والمحدث بالذات اي من غير احتياج الى غيره
اصلا لمطلق العالم هو الذات الواجب الوجود ان لو كان جائزا لكان من
جملة مطلق العالم فلا يصح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة
فافهم قوله حيث قال في جواب البحث الاول الخ فعلى هذا لا يناسب
حمل العالم في قوله والمحدث للعالم على مطلق العالم بل يتعين ان يكون
هو العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه وكذا العالم المذكور في الشرطية
فلقائل ان يقول لا يلزم من كون المحدث جائز الوجود كونه من العالم الذي
ثبت وجوده فيصح ان يكون محدثا له وقيل في بيانه ان قول الشارح ضرورة
امتناع ترجح احد طرفي الممكن الخ صريح في ان المراد بالمحدث الى المحدث مطلقا
واما لزوم استناده الى محدث مستغن عن الغير فهو غير ضروري بل هو
مبني على بطلان التسلسل وايضا لو كان المراد بالمحدث ما ذكر لكفى ان
يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم من غير حاجة الى قوله لكان من
جملة العالم وايضا يكون الاستدلال المذكور حينئذ عائدا الى طريقة الامكان
فلا يصح قوله وهذا قريب مما يقال فتأمل ويمكن ان يقال ايضا ان حمل المحدث
على المحدث بالذات يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا ان يصير
المعنى حينئذ ان الموجد المستغني عن الغير هو واجب الوجود فلا يحتاج
الى الاستدلال بانه لو كان جائز الوجود الخ وما قيل ان معنى كلام المحشي
الفاضل ان حمل المحدث في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات فيكون
حاصل الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز
الوجود ومحتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه
الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز
المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا
زمانيا او حادثا ذاتيا خبر ان في قوله ان حمل المحدث مما لا يساعده كلام
الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد

من المحدث

من المحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل
فقبه خبر المبتدا وهو قوله وما قيل ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي
على ما صرح به الشارح في بحث التكوين حيث قال ان هذا معنى القديم
والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح في ذاته لانه مما لا يساعده كلام الشارح فافهم
قال المولى الخيالي والشيء لا يدل على نفسه الخ تقرير كلامه انه لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته لزم ان يصلح دليلا
على وجود المبدا لان العالم اسم لجميع ما يصلح كل جزء منه دليلا على
وجود مبدا له لكن اللازم باطل فانه لا يصلح دليلا على وجود المبدا لان
الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدا او مدلولا للعالم ان لا يكون عين
كونه مبدا او مدلولا من العالم والمفروض انه مبدا فيلزم التناقض
على تقدير كونه جائز الوجود فيبطل كونه جائز الوجود فيثبت المطلوب
اعني كونه واجب الوجود ولك تقرير كلامه بوجه آخر فتدبر قوله اي على
تقدير كونه من جملة العالم الاولى ان يقول اي على تقدير ان يكون جائز
الوجود كما اشرنا اليه آنفا فتفطن قوله فيه ان مدلوله الخ حاصله ان كونه
من جملة العالم لا ينافي كونه مبدا ومدلولا للعالم الذي ثبت وجوده على
ما ذهب اليه الحكيم فانه كونه من جملة العالم يجوز ان يكون باعتبار دلالته
على مبدا ما له ولا يلزم ان يكون ذلك المبدا نفسه حتى يلزم كون الشيء
دليلا على نفسه فيبطل كون الجائز الوجود مبدا فليتامل في دفعه قال
الشارح المحقق وقريب من هذا يعني به ما قبل العلاوة ان الاقرب بين
العلاوة وما يقال كما لا يخفى فالاولى ان يقول وقريب من ذلك قال المولى
الخيالي الاول طريقة الحدوث الخ هذا بيان للفرق بينهما ووجه القرب
بينهما انه لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان وقد سبق الاشارة
الى ان طريقة الامكان اقوى من طريقة الحدوث قوله ابطال التسلسل
اي من دليل الخ يريد به ان ابطال التسلسل عبارة عن اي من دليل
ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او على غيره ولزم بطلانه واذا كان معنى

الابطال ذلك في التمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل
افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه ان لولا الافتقار لم يحتج الى التمسك
فيكون افتقارا الى ابطاله ان لا معنى له الا اقامة دليل منتج بطلانه وهو متحقق
في حمل قول الشارح رح وقد يتوهم ان هذا الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات
الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل منتج بطلان التسلسل وليس كذلك
بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل ان لبطلان التسلسل ادلة ذكر سبعة منها
في شرح المقاصد التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار
الى اقامة دليل منتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال
التسلسل فلا بد وعليه ان الافتقار غير الاستلزام ان ما ذكره الشارح
بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل الخ انما يفيد ان هذا
الدليل الى ابطاله والمدعى هو ذلك فان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد
ادلة اي منها منتج بطلان التسلسل الخ يريد به ان في اختيار الشارح رح لفظ
الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل على لفظ
البطلان اشارة الى ما قلنا من ان معنى الابطال ما ذكرناه ان لو كان معناه
اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح ما ذكره الشارح رح ان يصير المعنى
حينئذ بل هو اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل وهو ظاهر
ان هذا الدليل اقيم على اثبات الواجب لا على بطلان التسلسل وان
استلزم ذلك البطلان فان قيل انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة
الشارح رح بل هو احد ادلة ابطاله وكونه دليلا اقيم على اثبات الواجب
لا ينافي كونه اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل وانما ينافي فيه
كونه نفس ذلك الدليل قيل ليس مراد الشارح رح منه ايرادا ولفظ الاشارة
انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه ان لا يكون هذا
الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار ان يكون
دليل اشارة الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل
مراده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة
لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل ان لم يقم عليه بل على اثبات الواجب
فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد المذكور على تقدير حمل

الابطال

مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل الا الافتقار فتأمل
الواجب بهذا الدليل
يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله
وقد وقع في قوله ابطال التسلسل

التسلسل وليس كذلك بل عبارة صريحة فتأمل
اشارة الى احد ادلة ابطاله

وجه التعرض الاشارة الى السابق في قوله الاتي

الابطال على اقامة الدليل على البطلان كذا قيل فتأمل ويمكن ان يكون معنى قول المحشي
الفاضل في قوله ابطال الخ ان في اختيار لفظ الابطال في قوله من غير افتقار
الى ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ان المراد بالابطال هو ما
ذكره ان لو كان المراد منه اقامة الدليل على بطلانه لم يبق لقول الشارح رح
وليس كذلك وجه ان عدم افتقار الدليل المذكور في اثبات الواجب الى اقامة
دليل على بطلان التسلسل بديهي لا يخفى على العاقل فضلا عن الفاضل
فنسبته الى التوهم ونفيه يكون في غاية السقوط فتبصر قوله فيه نظر لان
ابطال التسلسل الخ يعني لا نم ان معنى ابطال التسلسل ما ذكره المحشي
الفاضل بل هو اقامة دليل على بطلانه كما يشهد به سلامة الفطرة ولا يصح
قوله اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلان
التسلسل شاهدا على ما ذكره لان الظاهر انه مبني على المسامحة
فالايراد المذكور في غاية القوة قيل ان قول الشارح رح انما يكون مسامحة لو كان
دليل بطلان التسلسل هو المذكور سابقا لا المذكور لاحقا اعني قوله و
هو انه لو ترتب الخ واما اذا كان هو اللاحق فلا مسامحة فيه اذ هو دليل
ابطال التسلسل بالمعنى الذي ذكره المحشي اعني اقامة الدليل على بطلان
التسلسل فيكون الدليل الاول هو الدليل الذي اقيم على اثبات الواجب
لكنه استلزم بطلان التسلسل والدليل المشار اليه اعني قوله لو ترتب
الخ هو الدليل الذي اقيم على بطلان التسلسل فعلى هذا لا مسامحة في
قول الشارح رح فافهم قوله فقول الشارح رح قيل لا يخفى ان بناء قول الشارح
على المسامحة ليس متفرعا على كون ابطال التسلسل عبارة عن
اقامة الدليل على بطلانه اذ على تقدير كونه عبارة عن اقامة دليل
يستلزم بطلان التسلسل يكون قوله يكون امر المسامحة على حاله ايضا
اذ يكون المعنى الظاهر ان الدليل المذكور اشارة الى احد ادلة اقامة
دليل يستلزم بطلان التسلسل وهذا كما ترى هذيان يجب تنزيه
ساحة فضيلة الشارح رح عن ارادة مثل هذا المعنى وحمل كلامه على
المسامحة والمراد احد ادلة بطلان التسلسل امر المسامحة على حاله
ايضا فالظاهر ان يقول وقول الشارح رح بالواو بدل الفاء فتدبر وتذكر قوله

قوله فهذا اشارة الى انه يمكن تصحيح التوجيه بان لا يجعل اذا كان عبارة عن اقامة الدليل على بطلان التسلسل المستلزم بل يجعل ان لا يكون عبارة عن اقامة الدليل المستلزم لبطلان المذكور ولا عن البطلان نفسه فلا جرم يلزم ان يكون الكلام على ما هو منقوض عليه يكون مستغنيا

قال المولى الخيالي وانّ الانقطاع اى وانّ انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيثبت بضم مقدمات اجزا الى الدليل المذكور وحاصلها انّ ذات ذلك الامر الخارج عن السلسلة يجب ان يكون علّة لبعض الممكنات ضرورة كونه علّة السلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب يجب ان يكون طرفا ونهاية للسلسلة ان لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علّة للواجب او علّة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلّتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعيّن ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده ان اعرفت ما قررنا لك عرفت انّ في تقرير المحشي الفاضل نقصانا فتأمّل قوله اى ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله لا بالعكس من انّ دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل كما زعمه الشارح قوله وانت خبير بانّ الخ اصل هذا الكلام للمولى القسطلاني اخذه المحشي منه قيل سلّمنا انّه لا يمكن ثبوت الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى لكون لا نسلم انه لا يتم الدليل على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة على انّه يمكن ان يقال ان وجود الواجب يحصل من الدليل من غير افتقار الى الابطال اى اقامة الدليل على بطلانه تأمّل على انّ النزاع في الافتقار الى الابطال والمحشي الفاضل انّما منع الافتقار الى الابطال كما هو الظاهر وان امكن ارادة البطلان من الابطال انتهى وفيه نظر يظهر لك بالتأمّل الصادق قال المولى الخيالي واعلم انه يمكن الخ يعني فلا وجه لتخصيص الاستدلال بابطال التسلسل و يمكن ان يريد به تحقيق المقام الاعتراض وقد اعتذر عن مثله بوجهين احدهما انّ الدور يستلزم التسلسل لكونه محالا لازما على تقدير الدور ايضا وبيان استلزامه اياه ان نقول اذا توقف ا على ب و ب على ا كان ا مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا لكنّه ثابت على تقدير الدور ولا شك انّ الموقوف عليه غير الموقوف فنفس ا غير ا فهناك شيئان ا ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة وهي ان نفس ا ليست الا ا

وحينئذ

وحينئذ يتوقف ا على ب و ب على نفس ا فيتوقف نفس ا على نفسها اعني على نفس نفس ا وهكذا انسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور وثانيهما ان ذكر التسلسل يذكر الدور لانهما يذكران معا غالبا فاكتفى بالتذكير عن الذكر والسيد السند قدس سره رجّح الوجه الثاني وزيّف الاول حيث قال في حواشي شرح المطالع بعد ما ذكر الوجه الاول وبيان استلزامه اياه وفيه بحث لانّ قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنّه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعا للواقع بل استلزامه للتسلسل وان سلّم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس ا مغاير ا فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس ا ليس الا ا فالاولى ان يقال اكتفى بذكر التسلسل الذي هو اشكل عن ذكره لانه قرينة غالبا فيدل عليه انتهى قوله لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه ولعلّته وذلك لانّه اذا كان المجموع للمجموع يكون علّة لكل واحد من الجزء اللذين هي علّة لنفسه ولعلّته وكذلك اذا كان واحد منهما علّة للمجموع لانه يكون علّة لنفسه و للامر الثاني الذي هو علّة له فانّ علّة المجموع علّة لكل واحد من اجزائه ويتعلق بهذا المقام ابحاث بلغت في الكثرة مبلغا لا يتحمّل بيانها المقام قال الشارح المحقق وينقطع السلسلة يعني والمفروض انها غير منقطعة فيلزم الخلف قال المولى الخيالي البرهان السابق يبطل الخ وذلك لانّ محصوله انّ سلسلة المعلولات لا بدّ لها من علّة خارجة تنتهي تلك السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات متنازلة فلا يدل عليه و قوله وهي لا تكون الا مجتمعة يشعر به قوله لاحتياجها الى علّة فانّه من البيّن انّه لا يكون الشيء محتاجا الى علّة الا اذا كان ذلك الشيء موجودا فالسلسلة اذا احتاجت لا بدّ ان تكون موجودة ووجودها بوجود افرادها مجتمعة فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا فافهم و قوله وهذا البرهان يعمّ الخ قال في شرح المواقف وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او

وضعي كالابعاد كانقسام الخط والسطح وغيرهما الى ما لا يتناهى او لا يكون هناك
ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان
كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها
انتهى وهذا هو ما ذهب اليه المتكلمون واما الحكماء فهم اشترطوا الا جتماع
والترتب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتب والاجتماع **قوله** ان السلسلة
العلل الخ فيه اشارة الى ان السلسلة في العلل تكون مبتداة من المعلول
المعين وفي المعلولات من العلة المعينة تامل **قوله** ان يصح ان يقال يعني
بدل قوله في الصورة الاولى واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة الخ
وكذا يصح ان يقال في الصورة الثانية واعتبرنا جملة اخرى من علة
معينة هي بعد العلة الخ ولم يتعرض له لظهوره بالمقايسة على الصورة
الاولى **قوله** وهو المتبادر من عبارة الشارح الخ حيث وصف المعلول
بالاخير ثم قال ومن قبله اي ومن قبل ذلك المعلول الاخير فالسوق يقتضي
ان يكون الموصل عبارة عن المعلول فاخذ العلة خروج عن السوق
قيل ولعله لم يوجد في النسخة المحشي كلمة مثلا بعد قول الشارح
بواحد هذا ولا يخفى عليك ان وجود كلمة مثلا لا يدفع كون اخذ العلة
خروجا عن السوق فانه مصروف الى الواحد على ما هو المتبادر فافهم
قال المولى الخيالي وبه يبطل عدم تناهي النفوس الخ اي وببرهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة عن البدن كما هو مذهب
ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفوس الناطقة المجردة المفارقة عن
الابدان الحادثة بحدوثها غير متناهية وان كانت المتعلقة بها متناهية
لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد فاذا كانت النفوس باقية
بعد المفارقة وغير متناهية يلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية فيمكن
اجراء برهان التطبيق فيها فيبطل عدم تناهيها به ايضا كما يبطل عدم
تناهي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وكذلك يبطل به عدم تناهي
النفوس المجردة قبل تعلقها بالابدان وبعده كما هو مذهب من ذهب
الى قدمها بالنوع حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها
المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدا

القديم

القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية
التي لا تتناهى عندهم فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن
لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار عندهم لان كلا منهما متعاقبة
اما الادوار فظاهر واما الابدان فلما عرفت من استنادها الى اقتضاء
الادوار الفلكية التي هي متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة
فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية فيبطل ببرهان التطبيق
ثم لما كان للقائل ان يقول ان كلا من الفريقين لما اشترطوا في برهان
التطبيق الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة
وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة لا يجري فيها التطبيق
عندهم فيجوز لا تناهيها كما هو مذهبهم علل المحشي الفاضل بطلان
عدم تناهيها بقوله لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وحاصله
ان النفوس الناطقة المفارقة وان كانت غير مترتبة بالذات الا انها
مترتبة بالاعتبار بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها او حدوث تعلقها
بالابدان فان زمان حدوث هذه متقدم على زمان تلك وعلى هذا القياس
فهي مترتبة فيجري فيها التطبيق على مذهبهم ايضا بان يقال لو كانت
النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداة مما حدثت في اليوم
المعين الى غير النهاية وجملة مبتداة مما حدثت في اليوم الذي بعده
بواحد مثلا ثم نطبق على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء
من الزائدة جزء من الناقصة لزم كون الناقصة كالزائد والا فيلزم
تناهيهما والمفروض خلافه فخذه وكن من الشاكرين **و**قوله وما ذكره بعض
الافاضل الخ اشارة الى ما اورده السيد السند قدس سره في الحواشي
التجريدية من جانب الفلاسفة على تعليل المتكلمين بطلان عدم تناهي
النفوس الناطقة على مذهب الفلاسفة ايضا بانها مترتبة بحسب
اضافتها الى ازمنة حدوثها او حدوث تعلقها بالابدان وحاصل الايراد
انه بمجرد ترتب الاجزاء الزماني لا يحصل الانطباق بين افراد الجملتين و
انما يتم ذلك لو كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية
في العدد فانه حينئذ يحصل التطبيق بين الجملتين بحسب تطبيق الازمنة

المترتبة الحادثة فيها تلك النفوس وليس كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس كثلثين مثلا في زمان وجملة اخرى كعشرين او اربعين مثلا في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فيها قلة وكثرة وقد تحدث عشرون فردا في عشرين ساعات مثلا فلا يمكن التطبيق بين افراد الجملتين الاترى ان افراد احديهما كانت ثلاثين مثلا وافراد الاخرى اربعين ولا انطباق بين الثلثين والاربعين وكذلك اذا فرضنا احد الجزئين واحدا من الاحاد الحادثة في ازمنة مترتبة والآخر الجملة الحادثة في زمان واحد لا يمكن التطبيق ايضا بين افرادهما اذ لا انطباق بين الآحاد والجملة وحاصل جوابه انا سلمنا انه لا يحصل الانطباق بين افراد الجملتين لكن ذلك الانطباق غير لازم في برهان التطبيق بل يكفي فيه انطباق اجزاء الجملتين المرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها بانطباق اجزاء تلك الازمنة بعضها لبعض وان كانت تلك الاجزاء متفاوتة قلة وكثرة نباء على ان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان ولا ريب في امكان تطبيق المتناهي بالمتناهي ولو كان متفاوتين وهو كاف ههنا فالمراد بالاجزاء المرتبة هي اجزاء السلسلتين المفروضتين التي حدثت كل جزء من تلك الاجزاء في زمان وترتبت بترتب ازمنة حدوثها فخذه ولا تلتفت الى خرافات الاوهام فاني اظن ان ذلك من الهامات الملك العزيز العلام **قوله** يعني ان النفوس الناطقة على تقدير قدمها بالنوع الخ هذا مأخوذ من رسالة اثبات الواجب بعبارته لكن القصر على هذا التقدير ليس على ما ينبغي فانه على تقدير حدوثها على ما ذهب اليه ارسطو ومن تبعه يكون الامر ايضا كذلك بل الظاهر من عبارة المحشي الفاضل هو الثاني فتأمل **قوله** لان التعاقب الخ اي تعاقب اجزاء السلسلتين المفروضتين مع تفاوتهما قلة وكثرة يكفي في حصول انطباق بعضها لبعض **قوله** علة للتفاوت بل الظاهر انه علة لعدم مضرة تفاوت الاجزاء المرتبة في انطباق بعضها لبعض كما اشرنا اليه في تقرير الجواب وكان مراد المحشي هو ذلك الا ان عبارته قاصرة في تأدية ذلك

المراد

ملا چلبي

المراد فافهم واتبع سبيل الرشاد وقيل انه علة لقوله يكفي انطباق الاجزاء المرتبة وفيه ما فيه تتوهم من ان تطبيق الاجزاء المرتبة لا يكفي في اثبات تناهي النفوس الناطقة لم لا يجوز ان يكون الجملة الحاصلة في زمان غير متناهية فابطله بان كل جملة وجدت في زمان واحد متناهية ضرورة تناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس فتأمل ولا تقنع بالشموع عن الشموس **قوله** اعلم ان ترتيب الامور الخ اعلم انه ان كان غرض المحشي من هذا الكلام بيان ان الترتيب الطبيعي او الوضعي شرط في جريان التطبيق عند المتكلمين على ما اشار اليه المحشي الفاضل باخذه قيد الترتيب في مواضع في هذا القول حيث قال لانها مرتبة وقال بل يكفي انطباق الاجزاء المرتبة فاظنك لا تقبله فان مراد المحشي الفاضل من قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة انه يبطل به على ما ذهب اليه الحكيم من اشتراط الاجتماع والترتب في جريان برهان التطبيق كما يبطل به على ما ذهب اليه المتكلم ايضا لكنه لم يذكر بطلانه به على ما ذهب المتكلم لظهوره فان المتكلم لم يشترط الترتب في جريانه ولان مراده ذكر ما ذكره السيد السند قدس سره من منع الترتب النفوس الناطقة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها مع جوابه لا لبيان بطلان عدم تناهيها على ما ذهب المتكلم والاشارة الى شرطية الترتب عنده ايضا كما توهمه فانه لا يساعده كلام القوم وان كان غرضه هو التوطئة لما يذكره في آخر القول من ان الايراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على ما قيل مع كونه منبيا على شرطية الترتب عند المتكلم وقد عرفت فيه المناسب حينئذ ان يذكره فيما بعد لا ههنا فليتأمل مع التبصر **قوله** ان لو لم يكن كذلك الخ قال الحكماء ان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة معا المرتبة ترتيبا طبعيا او وضعيا فان الامور المعدومة في الخارج مطلقا مجتمعة او متعاقبة لا وجود لاحادها الا في الذهن ووجود الامور الغير المتناهية مفصلة في الذهن مستحيل ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج واما في الذهن فلا يجري فيها التطبيق والامور الموجودة المتعاقبة في

قوله لابيان الخ عطف على قوله لظهوره فتفهم

كالحوادث اليومية والحركات الفلكية

الوجو وايضا كذلك ان لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن مفصلا حتى يجري فيها التطبيق ايضا لجواز ان يقع آحاد كثيرة
من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى الى آخره ما ذكره المحشي فانهم
اي المتكلمون فقد قالوا انه عام جار في كل ما ضبطه وجود سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة مرتبة اولا كما قرّ لان ذلك البرهان دليل وتخصيص
المدلول ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود ومع الترتب
بوجه من الوجوه اعتراف بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر
اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان
الدليل لكونه منقوضا كذا في شرح المواقف فظهر لك من هذا ان شرطية
الترتب التي هي عند الحكيم كما مرّ فتدبر قوله لكن العقل لا يقدر على استحضا ر
ما لا نهاية له الخ في اطلاقه نظر فان للملأ الا على قدرة على استحضار
ما لا نهاية له مفصلا والا يلزم عدم علمهم بها وانه يستلزم الجهالة المنتفرة
في العقول المجردة وانه محال عندهم كما تقرر في موضعه فتامل قوله ولا في
زمان متناه ان ليس للعقل زمان غير متناه للاستحضار ان بعد
التجرد لا يقدر على استحضار والكسب لاشتراطها بتعلقه بالبدن
قوله واستوضحوا ذلك اي جريان البرهان في المرتبة وعدم جريانه في غير
المرتبة قوله ممتدين اي مترتبين وضعا قوله وبين اعداد الحصى اي بين
جملتين من اعداد الحصى الغير المرتبة ككفين منها قوله قال بعض المحققين
يريد به المولى جلال الدين الدواني قوله لقائل ان يقول الخ حاصله منع
للفرق الذي اثبته الحكماء بين المرتبة وغير المرتبة المبني عليه جريان
البرهان في المرتبة وعدم جريانه في غير المرتبة قوله في الجملة الزائدة مع
قطع النظر عن كون الزيادة في اي مرتبة لعدم الترتب على ما هو المفروض ض
قوله ان نختار الثاني ونمنع لزوم التناهي الخ يعني نختار ان يكون في الجملة
الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة ونمنع لزوم الانقطاع
مستندا بانه يجوز ان يكون الزيادة في الوسط لعدم الاتفاق و
تكونان ذاهبتين الى غير النهاية فلا يلزم الانقطاع واما في المرتبة
فليس الامر كذلك فانها لما كانت مترتبة متسقة الاحاد ينتقل

بالتطبيق الزيادة التي في المبدأ الى الآخر فيلزم الانقطاع والتناهي اذ لو لم
تنتقل اليه لزم التساوي قطعا قال المولى الخيالي اي في الجملة ولو متعاقبة
اي يجري في الامور الموجودة سواء كانت مجتمعة مرتبة او متعاقبة على
ما ذهب اليه المتكلمون دون الفلاسفة كما قرّ وقوله فيجري في الحركات
الفلكية فانها غير متناهية عندهم موجودة على سبيل التعاقب ويمكن
ابطال التسلسل فيها ببرهان التطبيق بان ناخذ جملتين من مبدأين متقدم
ومتأخر ونطبق كل واحد منهما بازاء الآخر فاما ان يلزم المحال وخلاف
المفروض قيل لا يخفى ان الحركات الفلكية لا يجري فيها برهان التطبيق
على اصل الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ او المنتهى عندهم امر
واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا وكذا الحركة
بمعنى القطع امر موهوم عندهم لا وجود لها اصلا نعم يجري على مذهب المتكلمين
فانهم ذهبوا الى انها اكوان متعددة وجود كل منها مسبوق بعدم الآخر
هذا فليتامل قوله ولا يوجد فيه الامور الذهنية الغير المتناهية مفصلا
الخ يعني انه لا بد في جريان التطبيق من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق فيلزم تناهي ما لا يتناهى
في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه وكما لم يكن للامور الوهمية
الاعتبارية تحقق في الخارج كذلك لا تحقق لها في الذهن فانها لا تحقق فيه
الا بملاحظتها تفصيلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود د
واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا
نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه وكما عرفت فينقطع ملاحظة
الاحاد في حد ما ينتهي فينقطع التطبيق فلا يلزم تناهي ما لا يتناهى في
نفس الامر وللتامل في هذا المقام مجال فتامل وكن من الرجال قال المولى الخيالي
ولو سلم عدم الانقطاع الخ اي ولو سلم ان الوهم قادر على ملاحظة غير
المتناهي تفصيلا متعاقبا فلا ينقطع الوهم فلا ضير ايضا كما لا ضير في انقطاع
يعني لا يمكن التطبيق ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي وجودا
متعاقبا لا الى حد ونهاية يكون متناهيا دائما فلا يمكن التطبيق وقوله ونظيره
نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه

آخر والموجود منها متناه دائما و قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى
الخ فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما لا يتناهى في الوجود العلمي له
تعالى هذا خلف قوله واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة
اصلا هكذا في اكثر النسخ ولعل وجهه هو ان الامور الوهمية الغير
المتناهية بالنسبة الينا وان كان لا يمكن اجراء التطبيق فيها بالنسبة
الينا لعجز وهمنا عن احاطتها لكن يمكن اجراؤه فيها للمطبق الذي له قدرة
تامة لكون علمه محيطا بجميع الاشياء تفصيلا فعدم التطبيق لا يتصور
له فيلزم تناهي ما لا يتناهى بالنسبة الينا بالنسبة اليه فلا يتخلف الحكم
عن الدليل في امور النقض بالنسبة الى علم الله تعالى ولا استحالة
في كون الامور الغير المتناهية في علم الله تعالى وفي بعض النسخ فلا اشكال
اصلا و وجهه ان المحققين ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء واحد
بسيط لا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولعله
لهذا اورد المحشي الفاضل بالنقل فتقل ويمكن ان يكون وجهه هو ان
علمه الشامل ان يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة
انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مفصلة ممنوع على ما نقل عنه فان قيل فعلى هذا يلزم
الجهل على الله تعالى قيل الجهل عدم العلم بما يصلح تعلق العلم به كما
ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم
بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع على ما نقل عنه فان قيل فعلى
هذا يلزم الجهل على الله تعالى قيل الجهل عدم العلم بما يصلح تعلق
العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصلح تعلقها به فافهم
قال المولى الخيالي وتوضيحه ان التناهي وعدم التناهي فرع الوجود
الخ اي وتوضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاشياء
الثلثة المشار اليها بقوله وذلك الخ ان التناهي وعدم التناهي
فرع الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالشيء بدون الوجود لا يتصف
بالتناهي ولا بعدمه فكل من الاعداد والمعلومات والمقدورات
مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا غير متناه والموجود
منها

منها لا يكون الا قدرا متناهيا اما الموجود في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج فهو متناه فعلى
كل تقدير لا يجري التطبيق فيها لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض كما
الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى هذا قيل ان كون التناهي وعدمه فرع
الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية
عند جمهور الحكماء واجيب عن الاول بان التناهي وعدم التناهي ههنا
ليس بمعنى الايجاب والسلب حتى يرد السؤال بان السلب
لا يقتضي وجود الموضوع بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف
بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة
يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني بان هذا الجواب على طريقة المتكلمين
القائلين بان الاعداد من الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج
واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الاجتماع
في الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل
كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة على ما صرح به السيد
السند قدس سره في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في حواشيه
القديمة التجريدية ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء
وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها هذا فتدبر ثم لا يخفى ان
المحشي الفاضل انما اشتغل بتوضيح كلام الشارح المحقق لكون كلامه
قاصرا في بيان مرامه فاشار المحشي الفاضل الى اتمامه باعتبار كلام مطوي
فيه فكانه قال الشارح وذلك لان جميع مراتب الاعداد والمعلومات
والمقدورات لم تدخل تحت الوجود وما دخل تحت الوجود منها فهو متناه
فلا يمكن فيه التطبيق ومعنى لا تناهيها الى آخره و قوله وما يقال الخ اشارة
الى ان ما ذكره الشارح من قوله لان لا تناهي الاعداد الخ جواب عن سؤال مقدر
كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية
على شيء من التقديرين المذكورين فما معنى لا تناهيها وحاصله ان اطلاق
اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
قيل عدم تناهي المعلومات لا يجوز ان يكون بمعنى عدم الانتهاء في الوجود الى حد

لا يمكن ان يوجد فوقه آخر كما في الاعداد والمقدورات بل هي متصفه بعدم
التناهي بالفعل والا يلزم الجهل واجيب عنه بانا لا نسلم لزوم الجهل
وانما يلزم لو كان المراد انها لا تنتهي يجب تعلق العلم الى حد وليس
كذلك بل المراد ان ما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له
تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر وتلك المعلومات لا تتصف
بهذا الاعتبار بالتناهي ولا بعدم التناهي لكونهما فرع الوجود بل تصافها
بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي الى حد معين في الوجود وانها
لو وجدت باسرها كانت غير متناهية وذلك لا يستلزم الجهل كما لا
يخفى نعم يرد ان علمه تعالى كان متعلقا بمعلومات غير متناهية فامكن
جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها والا يبطل
برهان التطبيق هذا وقد مر الجواب عنه فتذكر ثم ان ما ذكره القائل
من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه
غير صحيح ضرورة انه تعالى عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها
على ما هو راي الاشاعرة ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد
الا ترى ان نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة المعلومات
بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ويؤيده ما قاله
الشارح المحقق في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي
الى حد لا يتصور فوقه ويحيط بالا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان كذا
قيل فليتأمل قال الشارح المحقق يعني ان صانع العالم واحد الخ لا يقال
الواجب ان يقول يعني ان خالق العالم واحد وكذا الواجب للمصنف ان
يقول بل قوله والمحدث العالم هو الله تعالى والخالق للعالم هو الله تعالى
لان اسم الله تعالى توقيفية ولم يرد الاذن من الشارع باطلاق اسمي
المحدث والصانع على الله تعالى لانا نقول ما ذكرته في اطلاق الاسم على الله
تعالى على وجه التسمية واما على وجه التوصيف فلا على ما حققه بعض
المحققين وههنا اطلاق المحدث والصانع على الله تعالى من قبيل
الثاني على ان هذا من اطلاق اللفظ على عمم من الله تعالى لان المقام مقام
اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة على ما قيل فتامل وفي تفسير

الشارح

الشارح بهذا الاسلوب اشارة الى ان الواحد وما بعده اخبار للمحدث كما ان
لفظة الله خبر له ولقد اصاب في ذلك لان كلا منهما عقيدة كلامية تستدعي كلاما
لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا بان تجعل الصفات المذكورة
صفات الله تعالى فخذه وحل به ذهنك قال المولى الخيالي اشارة الى دفع
توهم الاستدراك الخ وحاصل التوهم ان لفظة الله علم للجزئي الحقيقي و
الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فثبوت الوحدة له ضرورية فذكر الواحد
بعد لفظة الله مستدرك ولا وجه لجعل وحدته من المسائل العلمية ان هي
تكون الا ضرورية وبهذا التقرير اندفع ما قيل من ان توهم الاستدراك
آت بالنسبة الى الصفات الآتية له تعالى ايضا كالحي والعليم والسميع
لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون
ذكرها بعده مستدركا ايضا ووجه الاندفاع انها وان كانت مشهورة
في ضمنه لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل
الفن بخلاف الوحدة فافهم وحاصل دفع ذلك التوهم هو ان الوحدة
التي هي ضرورية الثبوت للجزئي الحقيقي هي الوحدة الذاتية دون الوحدة
في الصفة والمراد ههنا هي الوحدة في صفة وجوب لا الوحدة الذاتية
حتى يلزم الاستدراك هذا التقرير عبارة المحشي ولقائل ان يمنع كون
المراد بلفظة الله في قولهم والمحدث للعالم هو الله الجزئي الحقيقي بل
المراد به على ما فسره الشارح هو الذات الواجب الوجود فحينئذ يكون
وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور يندفع بارادة
الواجب من لفظة الله لا بارادة الوحدة في صفة الوجوب وذلك بان
يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا
بل المراد به الواجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل لكن
المحشي الفاضل لم يلتفت الى ذلك المنع لظهوره بل جرى في الجواب على
تسليم ما ادعاه المتوهم من كون المراد بلفظة الله هو الجزئي الحقيقي و
دفع استدراكه على هذا التقدير ايضا فافهم قوله لما عرفت ان قوله و
المحدث للعالم هو الله الخ قد عرفت ان الظاهر من كلام المحشي الفاضل ثانيا
ما اجاب به على تسليم كون المراد بلفظة الله هو الجزئي الحقيقي على ما ادعاه

المتوهم لا على منع كونه جزئيا على ما قرره هذا المحشي اخذا من المولى القسطلاني
فانه وجد آخر لهم دفع يتوهم الاستدراك كما عرفت قوله في الواقع ونفس
الامر لا في الذهن فانه لكونه كليا لا يمتنع اشتراكه بين كثيرين قوله لان
حقيقة التوحيد الخ اشارة الى تحقيق ما ذكره من ان المراد وحدة الواجب
بمعنى امتناع اشتراك مفهومه بين اثنين في الواقع و قوله والقدم الذاتي تي
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو العلة وحاصله عدم الاحتياج الى الغير
تفسير لوجوب الوجود على ما صرح به الشارح المحقق في شرح المقاصد
والقدم الزماني هو عدم المسبوقية بالعدم فيكون القديم الزماني هو الذي
لا اول لزمانه وهو الذي ذكره من حقيقة التوحيد هو ما ذهب اليه اهل
السنة والجماعة ونحن بتوفيق الله منهم وقد تعصبت المعتزلة حيث
جعلوا خلق الافعال الاختيارية للعباد وتدبير شطر من الحوادث وهو
الشرور والقبائح للشيطان على خلاف مشية الله تعالى وجعل الفلاسفة
العقول خالقة للنفوس والاجسام والاعراض وفوضوا تدبير عالم العناصر
اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب الوجود ولذا
وكونه مبدأ المبادي كلها وعلة العلل باسرها واستحقاق العبادة
لا غير وعند المعتزلة اليها والى خلق الجوهر كله فكل من هؤلاء الثلثة موحد
لكن توحيد اهل السنة قوي وتوحيد الفلاسفة ضعيف وتوحيد المعتزلة له
متوسط وههنا توحيد رابع اقوى من الكل وهو انه لا وجود ولا ذات
ولا صفة ولا فعل ولا تاثير الا الله تعالى وما عداه فانه معدوم بذاته عار
عن جميع ما ذكر قال حجة الاسلام التوحيد هو البحر الخضم الذي لا ساحل له
والقول فيه طويل ومجمله ان له اربع مراتب القشر وقشره واللب ولبه
كما في الجوز المرتبة الاولى ان يوحده المكلف باللسان ويقول لا اله
الا الله وقلبه متغافل عنه او منكر له كما للمنافق كالقشرة العليا من الجوز
المرتبة الثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ ويعتقده مع الاقرار به كما لعامة
المسلمين من المتكلمين وغيرهم كالقشرة السفلى منه المرتبة الثالثة
ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وذلك بان
يرى الاشياء مع كثرتها صادرة من الواحد القهار وينكشف له ان لا

واحد

واحد الا هو وان كل موجود من ارض وسماء وجوهر وعرض وخلق
ورزق وعطاء ومنع وحيوة وموت وغنى وفقر الى غير ذلك مما
ينطلق عليه اسم فالمنفرد بابداعه واختراعه هو الله لا شريك له
فيه فلا ينظر الى غيره بل كان منه خوفه واليه رجاؤه وبه ثقته وعليه
اتكاله فانه الفاعل على الانفراد دون غيره وكل ما سواه مسخر لا استقلال له
بتحريك ذرة في ملكوت السموات والارض واذا انفتح لاحد ابواب
المكاشفة انفتح له هذا انفتاحا اتم واما يصده الشيطان من هذه
المرتبة من التوحيد في مقامين احدهما التفاته الى اختيار الحيوانات وثانيهما
التفاته الى اضطرار الجمادات في الحركات والسكنات ولا يصدنكم
الشيطان انه لكم عدو مبين وهذه المرتبة كاللب من الجوز وهي مقام
المقربين المرتبة الرابعة ان لا يرى في الوجود المرتبة الرابعة ان لا يرى في الوجود
الا الواحد ويسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث انه لا يرى الا واحدا
لا يرى نفسه ايضا واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن
نفسه في توحيده بمعنى انه فني عن رؤية نفسه وهذه كالدهن المستخرج
من اللب وهي مقام الصديقين ولا يجوز الخوض في قعرها والكشف
عن دررها حشرنا الله معهم قوله هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان
الخ ان حينئذ يتبادر ان يقال ان الله في قوله الله احد علم للجزئي الحقيقي
فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد
الوحدة في صفة وجوب الوجود وما يتفرع عليه من تدبير العالم وخلق
الاجسام واستحقاق العبادة لا في ذاته قوله وعلى هذا التقدير
اي على تقدير ما في الكشاف لا ياتي التوهم حتى يحتاج الى دفعه لعدم
حمل احد على لفظة الجلالة حتى يلزم ذلك بل حمل احد حينئذ على المسئول
عن صفته وقول المحشي الفضل فتامل على ما في بعض النسخ لعله
اشارة الى ما ذكره المحشي من ان جريان هذا التوهم انما هو على التقدير
الاول لا الثاني ويمكن ان يكون اشارة الى الفرق بين الاحد والواحد بان
الاحدية بمعنى التفرد في الذات والواحدية بمعنى نفي المشاركة في الصفات
على ما نقل عن بعض المحققين فيكون توهم الاستدراك في الآية الكريمة

فان قيل كيف يثبت هذه الصفة نفسه ومن هذه
الغاني فناء غير معقول وكذا صفة بقائه الحق
بعده فالجواب اذا افنى صفة العبد ثم لاد الابقاء
تحقق باخلاف الله تعالى كما ورد في الخبر الصحيح فيقول
صلى الله تعالى عليه وسلم كنت سمعه وبصره ويديه
التحقق بالبقاء والتخلق فانا بعين المعنا الفرب بالسر
مع الحق

اقوى منه في قوله هو الله الواحد لكن الظاهر من عبارة الكشاف ان لا فرق
بينهما حيث قال في تفسيره كانه قيل الشان هذا وهو ان الله واحد لا
ثاني له وقال بعد ذلك وهو اي احد بمعنى واحد واما قلنا الظاهر مع انه صريح
فيه لانه يحتمل ان يكون تفسير الاحد في كلام الله تعالى بناء على انه
لما لم ينفك في شانه تعالى نفي المشاركة في الصفات عن التفرد في
الذات جعلهما العلامة الزمخشري واحدا فتدبر مع التبصر **قال الشارح
المحقق** والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع اي والمشهور
في بيان ذلك المدعى هو برهان التمانع الذي حجة قطعية على وحدانية
الله تعالى المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونحو
حجة اخرى عليها اقناعية كما سيجيء سمي به لكونه مبنيا على فرض
التمانع او لكونه مستلزما لتمانع الالهين عن الالوهية وفي صفة بقوله
المشار اليه اشارة الى ان كونه مشارا اليه به مشهور ايضا وانما جعله
مشيرا اليه لا دليلا عليه لان ظاهر النظم لا يطابقه بل انما يشير اليه لامكان
ان يراد بفسادهما عدم تكونهما كما سيجيء وفي نسبته باسناده الى
المشهور على انه غير مرضي عنده لما يتجه عليه ولما كان قوله واعلم ان قوله
الخ توجيها للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم لم يلزم التخالف
بين جعل الاية اشارة الى البرهان المذكور وبين جعلها حجة اقناعية
قوله وتقرير ذلك البرهان المشار اليه وتوضيحه انه لو امكن في نفس
الامر الهان وكل منهما لا محالة يتصف بالالوهية اي وجوب الوجود
وخواصها التي منها كمال العلم والقدرة والارادة لامكن بالضرورة
في نفس الامر بينهما تمانع وتدافع بان يريد احدهما حركة زيد المشخصة
والاخر سكونه بدل تلك الحركة فقد اجتمع تعلق ارادتيهما بطرفي ممكن
في نفسه وهذا الاجتماع ممكن لان كلا من تلك الحركة وذلك السكون
على وجه الانفراد امر ممكن في نفسه ولا تضاد بين الارادتين وتعلقيهما
فامكن اجتماعهما قطعا بل التضاد انما هو بين المرادين وهما حركة زيد
وسكونه المتضادان وحين امكن تعلق الارادتين احدهما بحركة زيد
والاخرى بسكونه بدلها فاما ان يحصل الامران المرادان معا فيجتمع الامران

اللذان هما الضدان واجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة كما في
هذا الموضوع محال او لا يحصلا معا بان لا يحصل مراد كل منهما او ان لا يحصل
مراد احدهما ويحصل مراد الاخر فيلزم على التقدير الاول ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلو المحل عنهما وعجز احدهما في ضمن عجز كليهما وعلى
التقدير الثاني الترجيح بلا مرجح وكذا عجز احدهما فقط وهو امارة الحدوث
والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد
الغير طريقه ومبدا الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجادها ولما
كان العجز لازما على كل من الوجهين في الشق الاخير بل على الشق الاول
ايضا فان مرادا وحركة زيد المشخصة لم يرد وسكونه بدلها وبالعكس
فلما وجد زيد متحركا ساكنا في زمان واحد فقد عجز فاعل الحركة عن
دفع السكون وفاعل السكون عن دفع الحركة فعجزهما لازم اكتفى
بذكر العجز بحيث ادى عبارته ما كان على الوجهين فالتعدد بل امكانه
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال المذكور من اجتماع الضدين
وارتفاعهما وعجز من لا يجوز عليه العجز والترجيح بلا مرجح فيكون التعدد محالا
فالوحدانية هو الحق **قوله** حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب
الخ يعني ان حاصل الايراد هو عدم تمام التقريب ولا يخفى عليك ان
الظاهر من سوق كلام المحشي الفاضل ان يكون حاصل الايراد المناقشة
بان معنى الاله هو الواجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين
امكان التمانع بينهما وانما يلزم ذلك لو كان كل منهما صانعا قادرا على
الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا على الكمال دون
الاخر بان يكون متعطلا او موجبا او ناقصا فلا يمكن التمانع بينهما اما
على التقدير الاول والثالث فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه
يجوز ان يكون الاثار صادرة عن احدهما بتوسط الاختيار فان قيل
يجوز استناد النقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب
لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما فكيف يتصور عدم التمانع
بينهما يجاب عنه بانه يجوز بتوسط شروطها حادثة ان يكون اختيار
الواجب المختار شرطا لايجاد الواجب الموجب بالاقتضاء فكل

اثر بجارِه المختار يكون مقتضى ذات الموجب هذا وحاصل وجه دفع
ذلك ان المراد بالآلهين الصانعان القادران على الكمال لما عرفت
من ان الالوهية يقتضي اتصاف الآله بخواصها التي من جملتها الصنع
والقدرة على الكمال واما ذكره هذا المحشي من حاصل السؤال
فهو وجه التأمل الآتي في قول المحشي الفاضل محل تامل فتامل قال
المولى الخيالي فقوله في تقرير المدعى الخ اي اذا كان المراد بالآلهين
في الدليل الصانعان القادران على الكمال فقوله في تقرير المدعى الخ
محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل
لا يفيد الا نفي تعدد الواجب المتصف بالصنع والقدرة على الكمال
وهو اخص من الواجب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
فلا يتم التقريب و قوله الا ان لا يقال الخ اشارة الى اتمام التقريب
وحاصله تخصيص المدعى بناء على ان الواجب عندهم هو الصانع
القادر على الكمال فاذا اطلق الواجب يتبادر منه ذلك و قوله او يقال
الخ اشارة الى اتمامه ايضا بوجه آخر باستلزام وجوب الوجود للصنع
والقدرة على الكمال وقد قرره المحشي مولانا قول احمد والفرق بين
الجوابين ان الاول مبني على كون الصنع والقدرة على الكمال قيد
للواجب مرادا تقييده به والثاني مبني على كونه مندرجا في مفهوم
الواجب قوله حاصله انا لا نسلم الخ فيل ذاته تعالى ليس فاعلا
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا لان
علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة
فلا يكون لها فاعل ورد بانها اذا لم تكن مستندة الى ذاته يلزم تعدد
الواجب لذاته ان كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته
او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول و يلزم الوجوب الذاتي
قال الشارح المحقق في شرح المقاصد استنادا الصفات عندنا
فيتبع ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث ينبغي ان يختص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث
الصفات ما يتعلق بهذا المقام قال المولى الخيالي والفرق بين

ايجاب

ايجاب الخ قاله السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال
بعدما قال فلا يكون الايجاب نقصا في ذات تتصف به بالقياس
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب غيره نقصان مشكل قوله
فيه ان صفات الواجب الخ اورد عليه بان افاضة الوجود كمال
فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي
ان يكون الواجب قبل كل شيء او بعده مما لا يعتد به في المقامات
اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع
لا بد له من دليل فتامل ويقال في الفرق ايضا ان من اثبت كون الصفات
زائدة على ذاته تعالى يقول مع ذلك انها ليست غيره تعالى كما انها
ليست عينه وكون الايجاب نقصا انما هو في غيره كالعالم فالفرق
واضح وفيه فتامل ايضا قوله فلا يكون الموجب واجبا الخ قيل لعل تاخير
هذا القول مع استحقاقه للتقديم للاشارة الى ان الموجب الذي لا
يكون واجبا هو الموجب بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى صفاته فافهم
قوله لانه جار في هذه المادة الخ بل لانه يستلزم المحال وهو عدم وجود
الواجب المختار وذلك بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق
ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه
امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور له تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من
مقتضى الذات ومقتضى الارادة فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل
مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى
الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكل منها محال قوله
وحاصل الثاني اي النقض التفصيلي الذي هو منع مقدمة معينة من مقدمات
الدليل المذكور في الشرح وهو لزوم العجز وتقريره انا لا نسلم انه لو
حصل مراد احدهما دون الآخر مثلا يلزم العجز للآخر لان عدم القدرة
على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة ان هي لا تتعلق الا
بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود
علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تجعل
عدمها ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا هذا ولا يذهب عليك

وجه النقض ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد
من انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن
حال الخلو متصفا بكمال يكون ذلك ذاته فوق ذلك الكمال
بكمال بان يتصف ذاته بنحو من الكمال يتعاقب افراده
من الازل الى الابد وفيه كلام يطول ذكره فان اردت
الاطلاع عليه فارجع اليه

ان الصواب ان يقتصر المحشي على الشق الاول في قوله وحاصل الثاني منع
لزوم العجز او التخلف فافهم قال المولى الخيالي والجواب الخ وحاصل
منع جريان الدليل في مادة النقض بتخصيصه بحيث لا يجري فيها وتقريره
انا نفرض تعلق ارادة احد الالهين بحركة زيد وتعلق ارادة الآخر
بسكونه مقارنا ولا شك انه لا يجري في مادة النقض لان تعلق
اقتضاء الذات مقدم على تعلق الارادة باعدامها قوله قيل في جواب
النقض الخ قائله المولى القسطلاني اخذه من حاشية شرح المواقف للمولى
حسن جلبي وحاصله انا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة ونمنع لزوم
العجز مستندا بان ذلك العجز والانسداد وجاء من قبل ذاته ومثل
ذلك العجز لا ينافي الالوهية وانما المنافي لها هو العجز الذي حصل من
سد الغير طريق القدرة عليه قوله حصله اثبات اللزوم الممنوع الخ و
تقريره انا قد فرضنا التعلقين معا فحينئذ يكون التعلقات المفروضان
بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر فلا يكون احدهما ممتنعا
بالغير حتى لا يكون متعلقا للقدرة فلا يلزم العجز ومما يقتضي منه العجب
ما اورده على هذا الجواب من ان عدم القدرة على الممتنع بالغير الممكن
الصرف في حد نفسه ليس بعجز فتامل قوله وقيل في جواب الحل الخ
قائله ايضا المولى القسطلاني وحاصله ان عدم القدرة على الممكن الذاتي
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالوهية فيكون
عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة
التامة عجزا منافيا فيلزم ان لا يكون ما فرضناه الها هذا خلف
واورد عليه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام
المعلول مع وجود علته فتدبر قال المولى الخيالي اي لا تدافع بين
تعلقيهما نبه بهذا التفسير على ان التضاد في كلام الشارح بمعناه
اللغوي ولا حاجة الى ان يقال انه من قبيل ذكر الخاص وارادة العام على
ان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان قوله اذ لا تضاد
الخ تعليل لقوله وكذا تعلق الارادة بكل منهما ولا يذهب عليك
انه لا حاجة الى تقدير المضاف لانه اذا لم يوجد بين الارادتين تضاد يجوز

تعلق

تعلق ارادة احد الالهين بحركة زيد وتعلق ارادة الآخر بسكونه في زمان
واحد فيصح التعليل بدونه فافهم قوله اي ليس بينهما امتناع الاجتماع
هذا التفسير باللازم لان التدافع عبارة عن دفع كل منهما وجود الآخر
واستلزامه عدمه ويلزمه امتناع الاجتماع في الوجود فيكون المراد بسلب
التضاد سلب امتناع الاجتماع قوله لجواز ارادة المتخصص الواحد
الذي يجوز تخلف المراد عن ارادته للضدين الخ وانما قيدنا به لئلا يلزم
اجتماع الضدين هذا على تقدير ارادته تحقق الضدين في محل واحد و
اما اذا اختلف المحل فلا حاجة الى هذا التقييد فتبصر قال المولى
الخيالي ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي وهو كون الامرين الوجو
الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف
تعقل احدهما على تعقل الآخر و قوله لان الضدين الخ فيكون النفي
لغوا لا فائدة فيه ان المعنى حينئذ ان تعلق الارادتين بمتعلقيهما الحركة
والسكون ممكن فلو فرض بينهما تضاد لم يخل بذلك الامكان ايضا
لتغاير متعلقيهما اعني الحركة والسكون فيكون نفي تضاد الارادتين
عبثا محضا فافهم قوله قيل ان الارادتين الخ قائله المولى القسطلاني
وحاصله منع عدم ارادة المعنى الاصطلاحي للتضاد بين الارادتين وكذا
بين التعلقين فان التعلق ايضا امر ثبوتي فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع
لكانا متضادين قوله ولهذا خصه بالنفي من بين سائر انواع التقابلين
من تقابل التضايف كالابوة والبنوة وتقابل العدم والملكة كالعمى
والبصر وتقابل الايجاب والسلب كالانسان فلا يرد المحذور الثاني
من المحذورين اللذين ذكرهما المحشي الفاضل على تقدير ارادة معناه
الاصطلاحي واما المحذور الاول فهو على حاله قوله وليس كذلك بل بينهما
تقابل العدم والملكة ان الحركة هي خروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج والسكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا كذا نقل
عنه وانت خبير بان ما ذكره مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين
فبينهما تقابل التضاد لان الحركة عندهم على ما سبق في بحث الحدوث
كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول والكلام

وجه التنظر هو ان امتناع الضدين ام مستحيل
في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمحال

مع ان كل واحد من انواع التقابل مانع من الاجتماع
في محل واحد

على مذهب المتكلمين فقوله وليس كذلك محل نظر فافهم **قال الشارح المحقق** وهو هذا اعادة الحدوث والامكان قيل هذا القول يدل على ان المدعى
اثبات عدم تعدد الواجب مطلق والا فلا حاجة الى هذا القول لانه
ان الزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على الكمال فتفسير
قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس على
ما ينبغي انتهى وفيه تامل **قال المولى الخيالى** اى دليلهما يعني ان المراد بالا مارة
ليس المعنى المشهور لها حتى يرد ان الظن لا يفيد في المطالب اليقينية
لا سيما في اثبات التوحيد **و** قوله بالاجماع القطعي يعني ان الاجماع
منعقد على ان وجوب الوجود يستلزم كل كمال وينافي كل نقصان
وان الاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شيء
آخر نقص مستحيل على ذات الواجب تعالى فاذا كان الاحتياج مستحيلا
على ذات الواجب لا يكون العاجز واجبا يكون حادثا وممكنا فلا يرد ما قيل
ان اللازم هو الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل
المستلزم لهما هو الاحتياج في الوجود وهو لا يستلزم لهما هو الاحتياج
في الوجود وهو ليس بلازم الا انه يرد ان هذا انما يتم على قول من يقول بحجية
الاجماع وايضا ان كون الاحتياج مطلقا نقصا يستحيل عليه تعالى في
حيز المنع ان قد قالوا ان الواجب يحتاج في الايجاد الى امكان المعلول فليتامل قل
و قوله ان قلت عدم حصول المراد الخ حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول
مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى فانهم
قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل
واما اهل السنة فهو يقولون بان الطاعة والمعصية وكذا الايمان
والكفر بمشية الله تعالى وارادته على ما تقرر واشتهر **و** قوله قلت
العجز تخلف المراد الخ حاصله ان الارادة عندهم قسمان ارادة قسروا
الجاء وهي التي لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض ويجوز التخلف عنها
والارادة المتعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي الثانية لا الاولى
فلا اشكال **قال الشارح المحقق** فالتعدد مستلزم لامكان التمانع الخ
اورد عليه ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب

وليس

عصام

وليس بمحال بل او ممكن في نفسه واجيب بان عدم المعلول الاول نظرا الى
ذاته لا يستلزم عدم الواجب وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده
مقتضى ذات الواجب والدعوى ان المستلزم في ذاته للمحال محال
و قوله وبما ذكرنا يندفع الخ اما اندفاع الاول فلان المذكور في البرهان
هو امكان التمانع واحتمال الاختلاف وهو كاف في المقصود على ان
اتفاقهما في الايجاد مثلا محال كالاختلاف وذلك لانهما اذا ارادا حركة
زيد مثلا فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد بالشخص وهو محال وان وجدت باحدى الارادتين
يلزم الترجيح بلا مرجح او العجز وكل منهما محال واما اندفاع الثاني فلان
المراد من الامكان هو الامكان في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شك في
ان الامرين في انفسهما ممكنات وكذا تعلق الارادتين بهما واما اندفاع
الثالث فلان اجتماعهما ممكن وليس اجتماع الارادتين كارادة الوجد
منا حركة زيد وسكونه معا فان الاول ممكن والثاني مستحيل وقد عرفت
ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل فتامل **و** قوله والا فان اريد الفساد
الخ اى وان لم يكن قوله تعالى لو كان فيهما الآية حجة اقناعية تفيد اقناعا
للمسترشد ولا تفيد الا ما للجاحد لما تم لانه ان اريد الخ واما فساد
بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع
والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلال
والخروج عن النظام **و** قوله فمجرد التعدد لا يستلزمه حاصله منع الملازمة
بسند جواز الاتفاق وسيجيء ما فيه **و** قوله وان اريد امكان الفساد
الخ قيل يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظة عنه ولا عجز
من يريد الفساد فيلزم عجز الى فقط كما يمكن ارادة امكان الفساد مع
الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق
مرادهما والا لم يكونا الهين انتهى فافهم **و** قوله فلا دليل على انتفائه منع
لبطلان التالي وانما نفى الدليل مع ان المنع طلبه لا نفيه مبالغة في ورود
المنع **و** قوله بل النصوص شاهدة الخ للترقي عن المبالغة في قوة المنع
بنفي الدليل الى المبالغة فيها باقامة الشواهد على ثبوت الامكان **و** قوله

لايقال الملازمة قطعية الخ يمكن تقريره بوجهين احدهما انه لو فرض صانعا ن
لامكن بينهما التمانع في الصنع فلا يكون واحد منهما صانعا فلم يوجد
مصنوعه ودفعه ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء
المصنوع وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونا
عاجزين فلم يتحقق صنع ودفعه منع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون
العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت
المدعى وهو وحدة الصانع لكن يجب تبرئة ساحة شان التنزيل
عن ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعها وان لم يكن المنع
مضرا قوله راجع الى امكان التمانع والمعنى ان امكان التمانع لكونه
محالا انى يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لا انتفاء المصنوع
بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء او الجواز الاتفاق من غير
وقوع التمانع لان الامكان لا يستلزم الوقوع ووجه الدلالة على انه
راجع الى امكان التمانع الظهر منه ان يخفى قوله اى عدم تعدد الصانع
لا يستلزم انتفاء المصنوع وان المستلزم له هو عدم كون واحد منهما
صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يقتضيه وقوع التمانع ومآل الجواب
على التقديرين واحد وهو منع الملازمة قال المولى الخيالي وهذا الجواب
مبنى الخ هذا الكلام مسوق لدفع ما قيل ان ما قيل العلاوة منع الملازمة
فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة وحاصل الدفع ان ما قيل العلاوة مبنى
على ان الظاهر المتبادر منه قوله عدم تكونهما هو عدم التكون بالفعل فان
حاصل الجواب كما عرفت منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان امكان
التمانع لا يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم
وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه او ان يتفقا من غير وقوعه
ايضا ومعنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى الكلام على الظاهر المتبادر بل يجوز
ان يفصل ويقال بمنع الملازمة على تقدير عدم التكون بالفعل فان المستلزم
له هو الوقوع لا الامكان وبمنع بطلان اللازم على تقدير عدم التكون بالا مكان
هذا وقيل في معنى العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر منه ابطال كون الآية عدم
حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر

بحجة

بحجة عليه ما يتجه على تفسير الفساد بالخروج عن النظام بعينه فافهم وقوله
فتدبر يمكن ان يكون اشارة الى دقة وجه الدفع كانه قال ان ما قلنا
من تحرير العلاوة يحتاج الى تدبر حتى يظهر لك استلزامه دفع الاستدراك
في العلاوة ويمكن ان يكون اشارة الى ما سبق في معنى العلاوة فتدبر
وقال ايضا قال في شرح المقاصد الخ نقله ههنا ليورد عليه ما اورده بقوله
ويرد عليه الخ حتى يظهر ان الآية ليست بحجة قطعية وقوله لم تتكون
السماء والارض اي بالفعل كما هو الظاهر المتبادر وقوله واما
الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
وهو محال لانه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحد منهما مستغنيا
عن كل واحد منهما يستلزم استغناءه عن الآخر فيكون مستغنيا
عن كل منهما محتاجا الى كل منهما والاحتياج ينافي الاستغناء و
قوله واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح وذلك لان مقتضى القادرية ذات
الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين
المفروضين على السوية فلا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقوله ويرد عليه
الخ تقريره ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين الخ
اما على تقدير التمانع المفروض فيكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان
لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان يريد كل
واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع
تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت
بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم
التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا
لا نسلم انه لو وجد الهان لم تتكون السماء والارض لان وجودهما
لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو
لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما
او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان التعدد يستلزم وقوع
التمانع عادة واما على الاطلاق بان لا يقدر التمانع كما هو الظاهر القريب

مكان

الي الفهم فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكوّنهما واقع بمجموع القدرتين
ونمنع محذوره بان نقول كمال القدرة في نفسها لاينافي تعلقها بحسب
الارادة علي وجه يكون للقدرة الاخري مدخل فيه بل انما ينافي تعلقها بحسب
الارادة علي وجه لايكون للقدرة الاخري مدخل فيه وكان واقعا بمجموع
القدرتين فانه حينئذ يلزم نقصان القدرة لانّ كمال القدرة ان يكون علي
وفق الارادة او نختار الشق الثالث وهو انّ تكوّنهما باحدهما وندفع
المحذور الوارد عليه بان نقول لانسلّم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا
يجوز ان يكون المرجّح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض
احدهما بارادته تكوين الامور الي الامور وليس لنا اختيار الشق الثاني
انّ بطلانه مما اتفق عليه الفحول وتلقته العقول بالقبول تخفي انّ لقائل
ان يقول انه علي تقدير التمانع المفروض لايكون قوله لانّ تكوّنهما الخ دليل
الملازمة بين التعدد وعدم التكوّن بل دليلهما حينئذ يكون وقوع التمانع
ولو كان دليلا آخر ولايكون ايضا دليل الملازمة بين التعدد وبين
وقوع التمانع كما لايخفي علي احد فيلغوا التعرّض لتقدير التمانع فليتامل ولانبو تبهم
انه علي هذا الشق من الترديد لايرد منع الملازمة لانه اذا منعت علي تقدير
التمانع فعلي هذا التقدير بطريق الاولى كما لايخفي فافهم و قوله عند الاستا ذ
يريد به ابرهيم بن محمد بن ابراهيم الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني احد ائمة
الدين كلاما واصولا وفروعا جمع اشتات العلوم واتفقت الائمة علي تبجيله
وتعظيمه واستجماع شرائط الامامة فيه وبني له مدرسة نيسابور التي لم
يبن قبلها بنيسابور مثلها ودرّس فيها وحدّث واخذ شيوخ نيسابور
الكلام والاصول عنه توفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة واربعمائة

مطلب ترجمة ابي اسحق الاسفرائني

قوله وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا الخ استدراك علي
المحشي الفاضل واورد عليه انه علي هذا يبقي الترجيح بلا مرجح فلا يندفع
المحذور والمقصود هو هذا فتامل قوله اعلم انّ فعل العبد واقع عندنا
بقدرة الله تعالى وحدها بمعني ليس لقدرة العبد تاثير فيه بل الله سبحانه
اجري عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع
اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابدا عا

واحداثا

واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان
يكون هناك منه تاثيرا ومدخل في وجوده سوي كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري قوله وعند المعتزلة اي جمهورهم بقدرة العبد وحدها
اي علي سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار قوله وعند الاستاذ
بمجموع القدرتين وجوّز اجتماع المؤثرين علي اثر واحد علي ما في شرح المواقف
وفيه ما فيه ولاينافي ذلك كمال قدرة الله تعالى في نفسها فان قدرته
وان كانت كاملة وكافية في حصول المقدور الا انّ ارادته تعالى تعلقت
بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيه قوله وعند القاضي علي ان تتعلق الخ
يعني انّ ذات الافعال عند القاضي ابي بكر الباقلاني واقعة بقدرة الله تعالى
وكون الافعال طاعة كالصلوة او معصية كالزنا صفات تقع بقدرة
العبد قوله وعند الحكماء فعل العبد واقع بقدرة الخ قال في شرح المقاصد بعد
تحرير المبحث علي ما هو في المواقف ولانزاع للمعتزلة في انّ قدرة العبد مخلوقة
لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوي والقدر ولايمتاز مذهبهم
عن مذهبهم الحكماء ولايفيد ما اشار اليه في المواقف من انّ المؤثر عندهم
قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين علي ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة
العبد وهو بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة انّ العبد
عندهم موجد لافعاله علي سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء علي سبيل
الايجاب بمعني انّ الله تعالى يوجب للعبد قدرة وارادة ثم هما توجبان
وجود المقدور وانت خبير بانّ الصحة انما هي بالقياس الي القدرة واما
بالقياس الي تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لاينافي
الاختيار ولهذا صرح في قواعد العقائد انّ هذا مذهب المعتزلة والحكماء
جميعا نعم انّ ايجاد القوي والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند
الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد قال المولي الخيالي والتحقيق
في هذا المقام يريد به التحقيق في انّ الآية الكريمة حجة قطعية او اقناعية ومن
جعل اسم الاشارة للاشارة الي ان يراد بالفساد عدم التكوّن
فقد قصر وقوله فهي حجة اقناعية تفيد الظن والاقناع للمسترشد لا اليقين
ولا الالزام للجاحد سواء اريد بالفساد الخروج عن النظام المشاهد او عدم

التكون قوله والملازمة عادية اي الملازمة بين تعدد الصانع وبين الخروج عن النظام او عدم التكون عادية وذلك لان العادية جارية على وجود التمانع المستلزم لعدم تعدد الصانع كما قرر من الشارح قوله لما قرر من الاحتمالات من منع الملازمة لجواز الاتفاق على هذا النظام ان اريد الفساد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد الفساد بالامكان على تقدير ان يراد بالفساد الخروج عن النظام ومن جواز تعلق القدرتين بالمعلول كما في افعال العباد عند الاستاذ وجواز ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر وجواز تفويض احدهما بارادة تكوين الامور الى الاخر على تقدير ان يراد بالفساد عدم التكون فافهم قال المولى الخيالي ان ليس المراد التمكن فيهما لتنزه الاله عنه فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو تعدد الصانع المؤثر فيهما لفسدتا اي لم تتكونا و قوله فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية الخ يعني ان طرق التأثير منحصرة في الثلثة فاذا كان التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة باطلا فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع القدرتين او على سبيل التوزيع بان يكون تكون السماء مثلا باحديهما والارض بالاخرى وتقرير الدليل هكذا لو كان الهان مؤثران بالفعل فيهما لفسدتا اي لم يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا لكن التالي باطل اما الملازمة فلان تأثيرهما في العالم اما على سبيل الاجتماع او على التوزيع وكل منهما يستلزم فساده اذ عدم كون احدهما صانعا ثابت ببرهان التمانع فاذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل على تقدير كون تأثيرهما على سبيل الاجتماع او البعض على تقدير كون تأثيرهما على سبيل التوزيع واما بطلان التالي فظاهر لان العالم بجميع اجزائه متكون موجود واعلم انه لو حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية الخ على هذا التوجيه لم يتم الجواب المذكور فتأمل قوله فيه انه يجوز ان لا ينعدم كون احدهما صانعا ان عدم كون احدهما صانعا بسبب التمانع والتمانع يجوز ان لا يتحقق فلا ينعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل والبعض بالفعل فيكون حاله منع الملازمة وان اريد انه يلزم

انعدام

انعدام الكل او البعض بالامكان فالملازمة مسلمة لكن انتفاء اللازم ممنوع لانه لا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بصحته فعلى كل تقدير لا يكون الاية الكريمة حجة قطعية واجيب عنه بان الكلام مبني على امكان التمانع اللازم لامكان التعدد وامكان التمانع يستلزم عدم كون احدهما صانعا هذا وقد اشرنا اليه في تقرير الدليل فتفطن قال المولى الخيالي ويمكن ان يوجه الملازمة الخ اي ويمكن ان يوجه الملازمة في الاية بحيث تفيد عدم تعدد الصانع على سبيل القطع على الاطلاق سواء اريد بالصانع المؤثر بالفعل اولا وتقريره ان يقال لو امكن تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فمتى تحقق مجموع الامرين تحقق لازمه الذي هو امكان التمانع فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال لاستلزامه المحال وهو اجتماع الضدين او عجز احد الالهين فقوله لان امكان التمانع الخ علة للملازمة في قوله والا لامكن التمانع لكن التالي اعني عدم امكان العالم باطل فالمقدم اعني التعدد مثله وبهذا التقرير ظهر اندفاع ما قاله بعض الفضلاء من ان انتفاء امكان العالم لا يستلزمه الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا ووجه الاندفاع على ما ظهر هو ان عدم كونه واجبا معلوم مما سبق حيث اثبت كونه بجميع اجزائه حادثا والواجب لا يكون حادثا قيل ويمكن ما نقله المحشي الفاضل عن شرح المقاصد على هذا التوجيه بادنى عناية وهي ان يراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي فليتأمل و قوله لتم الامر الخ اي لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة و اما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع قوله لامتناع ان يوجد بهما الخ تعليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع اما امتناع الاول فلان كلا منهما يريد ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال

عمم

فيلزم من وجود المصنوع بهما نقصان القدرة ومن شان الآلة كلي لها كما قرّرنا امّا
امتناع الثاني فلامتناع التوارد كما سبق وامّا امتناع الثالث فلامتناع
الترجيح بلا مرجح ففهم **قوله** لكن حمل الفساد في الآية الخ ووجه البعد
انّ ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر لا سيّما تقييده بالامكان
لاسيّما تقييده بكونه مع وجود علّته التامة **قوله** فقد قيل ليس مما نقل عنه
بل هو من قبل المحشي ووجهه يمكن ان يكون الاشارة الى وجه البعد الذي
ذكرناه ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى ما وقع عما قيل انّ الكلام مبنيّ على امكان
التمانع بالطريق المذكور والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يتحقق التمانع
بان لا يتحقق ارادة كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال
حتى يلزم ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة فلا يكون الآية حجّة قطعية
على هذا التوجيه ايضا ووجه الدفع انّ كلامنا في امكان ان لا يوجد المصنوع
وجود علته التامة على تقدير امكان التمانع اللازم لامكان التعدد ولا في لزوم
ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة على تقدير امكان التمانع فتدبّر **قوله**
يعني انّ الآية حينئذ تفيد تقرير الانتفائين ومعلوميتهما عند الناس مع تمكين
قصد بادخال لو عليهما انّ الثاني معلّل بالاول وكذا تفيد تقييدهما بالزمان
الماضي كما انّ قولك لو جئتني لاكرمتك يفيد ذلك وذلك ليس
بمقصود من الاستدلال هو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع
الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني المقرر عند الناس والآية على ما هو
من مقتضى كلمة لو لا تفيده فلا تصلح للاستدلال بها على انتفاء تعدد
الآلهة فضلا عن كونها حجّة قطعية او اقناعية **قال الشارح المحقق** قلنا
نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل الخ فعلى هذا الاستعمال
تفيد الآية المقصود قال بعض الفضلاء وحيث قابل الاصل بكلمة
قد فقد دلّ على انه اراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال
ايضا لغويا وقد دلّ ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي
وردّه المحقق الشريف بانّ القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا انّ الاشيع هو
الاول هذا ولا يذهب عليك انّ مقابلة الاصل بكلمة قد لا تدل على ما

ذكره

ذكره بل يجوز ان يكون مراده بذلك انّ استعمال كلمة لو بحسب اللغة اصل
واكثر من استعمالها على قاعدة اهل الاصطلاح فيطابق كلامه هنا كلامه
في شرح التلخيص فيرد ما اورده السيد السند قدس سره على كلامه
هنا ايضا فافهم **قوله** على هذا التقدير اي على تقدير الدلالة على تعيين
الزمان **قوله** فيكون ما جاء به التعدد وهو الآلة الآتي في المستقبل **قال
الشارح المحقق** فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب حيث نظر
الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاع الاول لانتفاع الثاني
اي يعلم هو به فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بانّ
الاول سبب والثاني مسبب والسبب قد يكون اعمّ من المسبب
لجواز ان يكون لشيء اسباب مختلفة كالنار والشمس للاشراق
فانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف انتفاء المسبب
فانه يوجب انتفاء السبب الا ترى انّ قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بانتفاء الفساد على انتفاء
تعدد الآلهة دون العكس ان لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة الفساد
لجواز ان يفعله الله بسبب آخر فالحق انها لامتناع الاول الثاني وتمام
هذا البحث في شرح التلخيص للشارح المحقق فليطلب ثمه **وقال ايضا**
هذا تصريح بما علم التزاما ونكتة هذا التصريح هي التحرز عن الغفلة اذ
الضمنيات لا وثوق عليها وقيل يمكن ان يكون ذكره بعد ذكر الله المفسر
بالذات الواجب الوجود للرد على من توهم انّ الواجب والقديم مترادفان
فانه لو كانا مترادفين لم يبق لذكره وجه ان هو تكرار محض ولك ان تقول
كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى فافهم
وكان فائدة قول الشارح المحقق هذا تصريح بما علم التزاما لهو لتنبيه على
انه لا حاجة بعد اقامة الحجة على اقامة الحجة على القدم ولا يخفى عليك انه
اذا جعل القديم خبرا بعد خبر على ما هو الراجح لما عرفت وجعل تعريف
المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا **و** قوله انّ
الواجب لا يكون الا قديما اورد عليه انه لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر
وهو لا يفيد العلم به التزاما وانّ الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى

فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المتنزه بجميع صفات
الكمال وقيل في دفعه انه يمكن ان يكون تعليلا للمنزلا متعلقا بقوله هذا
تصريح بما علم التزاما فتامل **و** قوله لكان وجوده من غيره ضرورة وهو
باطل ان لو كان وجوده من غيره لم يكن محدثا لجميع ما سواه ولزم
ايضا ان ينفك عنه مقتضى الذات وهو وجوده وقد عرفت ان
مقتضى الذات لا ينفك عن الذات **و** قوله حتى وقع في كلام بعضهم
الخ تاييد لاستلزام الوجوب القدم بان منشأ توهم ذلك البعض
ترادفهما هو ذلك الاستلزام لكنه في غاية البعد ان الاخص يستلزم
الاعم ولا يقول عاقل بترادفهما نعم لو كان بينهما تلازم بحسب الصدق
لم يبعد ان يتوهم الترادف بينهما **قال المولى الخيالي** قدماء المتكلمين
الخ اعتراضا على الشارح بان نسبة ما وقع في كلام بعضهم من ان
الواجب والقديم مترادفان الى عدم الاستقامة انما تستقيم ان
لو اراد ذلك البعض بالترادف معناه المشهور لكنه يجوز ان يريد ب
التساوي في الصدق فان قدماء المتكلمين يريدون به ذلك بناء
على تفسيرهم الترادف بما هو اعم من التساوي واطلاقهم المترا دفين
تارة على لفظين مفهومهما واحد ومرة على لفظين يصدق كل منهما
على ما يصدق عليه الآخر فلا انسب للشارح المحقق ان لا يجزم
بعدم الاستقامة بل يردد كلامه بانه ان اراد ذلك البعض بالترا دف
معناه المشهور فذلك غير مستقيم وان اراد به التساوي فيرد
عليه ما يرد على التساوي وسيجيء فافهم **و** قوله قال في التبصرة
اي قال الشيخ ابو المعين النسفي في التبصرة يريد به تاييد ما ذكره
من ان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي ووجه التاييد
انه لو لم يرد به ذلك لما صح بيانه لكل واحد منهما مفهوما مغايرا لمفهوم
الآخر فتدبر **قو** يحتمل ان يكون الخ وانت خبير بان احتمال معنى مشترك
لهما او بعيد غاية البعد ان ليس في عبارة صاحب التبصرة ولا في
عبارة القوم ايضا ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة في معنى بل
في عباراته ما يشعر بكونهما متساويين على انه يكفي في التاييد ظهور وجه

ان قوله فكلا يتوهمن سلم وبالعكس ظاهر في التساوي ويكفي بحسب العرف

التأييد

التأييد والاحتمال المرجوح لا ينافيه **قوله** والآخران متغايران فيه نظر لان
هو ظاهر على تقدير ان يكون لكل منهما معنيان دون الشق الآخر فتدبر
قال الشارح المحقق وانما الكلام في التساوي الخ يعني ليس الترادف
مما ينبغي ان يكون للعقلاء فيه نزاع بل النزاع انما هو في انهما متساويان
بحسب الصدق اولا **و** قوله فان بعضهم الخ تفصيل للنزاع والمراد
بهذا البعض هو الاشاعرة ومن يحذو حذوهم في اثبات صفات
حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اول الوجود فانهم ذهبوا الى ان القديم
اعم من الواجب لذاته لصدقه على الصفات ايضا دون الواجب
لذاته ولما كان لقائل ان يقول كيف يصدق القديم على الصفات
وتعدد القدماء محال فلا يكون القديم اعم من الواجب اجاب عنه
بقوله ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة الخ واعترض عليه بان
تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب
لذاته لان علة الاحتياج عند المتكلمين هي الحدوث فهذا في المعنى
قوله بتعدد الذوات القديمة ويجاب عنه بانه يمكن ان يكون قولهم
ان علة الاحتياج الى الحدوث بالنسبة الى ما عدا الصفات واما
علة احتياجها فلتكن هي الامكان على ما قد نقلنا من شرح المقاصد و
قيل لا تعدد للقدماء عند الاشاعرة ايضا لان القدماء عبارة عن
اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا
بينها وبين الذات هذا وفيه تامل فتبصر **و** قوله وفي كلام لبعض المتأخرين
الخ اشارة الى القول بالتساوي بينهما بعد الاشارة الى القول بالعموم
و قوله تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته قال بعض
الفضلاء منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات ابناء
الموجب لحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الا
اما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب لحقيقته
وماهيته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب
لموصوفه بان يكون ضرورة ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله
به فوضع احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذاتها حتى

لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل ان يجيب بنعم
وظهر امر التلبيس واما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب
وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون
العلم واجبا والفرق بينهما نير ان اقتضاء الواجب وجوده يوجب
غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاؤه وجود العلم يوجب احتياج
العلم الى موجود غيره فافهم قال المولى الخيالي يرد على ظاهره الخ وتقريره
ان الواجب لذاته هو الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره فلا يجوز ان يندرج
في هذا التعريف صفات الله تعالى ان كل صفة محتاجة الى موصوفها
فصفات الله تعالى ايضا محتاجة الى موصوفها وهو ذات الله عز وجل
واحتياجها اليه ينافي ان تكون واجبة لذاتها قوله نقل عنه لكن يرد الخ و
وحاصله ان يقال انا نفسر واجب الوجود لذاته بانه الذي لا يحتاج في و جوده
الى غيره لا بانه الذي لا يحتاج الى شيء اصلا فاحتياج في وجوده الى غيره لا بانه
الذي لا يحتاج الى شيء اصلا فاحتياج صفات الله تعالى الى ذاته لا ينافي
كونها واجبة لذاتها لانها ليست غير ذاته تعالى كما انها ليست
عينها قوله وفيه ان الواجب ما يكون الخ حاصله ما افاده بعض الافاضل
من الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات
انفسها غير كافية في وجودها والعذر بان وجود الصفات ليس من
غيرها بل من موصوفها الذي هو ليس غيرها او لفظي وانما قالوا ان
الصفات ليست غير الذات لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء
حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال
هو قديم بصفاته فلما لم تكن الصفات انفسها كافية في وجودها
بل محتاجة الى موصوفها الذي هو غيرها في الحقيقة لزم ان تكون ممكنة
فيرد الاعتراض على باطنه ايضا قوله فتأمل لعله اشارة الى ان الذات المذكور
في قولنا الواجب لذاته اعم من الحقيقة ومما به قيام الشيء على طريقة
عموم المجاز فتكون الصفات واجبة لذاتها بمعنى ان ذاتها اي موصوفها
كاف في وجودها من غير احتياج الى الغير وامكانها في نفسها لا ينافي و
جوبها بهذا الاعتبار فيندفع الاعتراض عن باطنه ايضا الا انه لا يذهب

عليك

عليك ان هذا الشرح مع عدم كونه تاما لتوقفه على القول بان الايجاب
في صفاته ليس نقصا وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون
الامكان انما هو في غير الصفات وبان قولهم كل ممكن حادث انما
هو فيما كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام
العقلية لا يطابقه الاستدلال الآتي فان قوله لكان جائز العدم في نفسه
صريح في ان المراد كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته
تقتضي الوجود من غير احتياج الى شيء اصلا ان جواز العدم في نفسه
انما يقابل الوجوب بهذا المعنى فتدبر قال الشارح المحقق واستدلوا
على ان كل ما هو قديم الخ وفيه ايجاز والتقدير ان يقال واستدلوا على
وجوب الصفات بانها قديمة فهو واجب لذاته لانه لو لم يكن واجبا
لذاته الى آخره قال المولى الخيالي هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة
الخ اي قولهم المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر واقتضائه اياه
يدل على ان الصفة القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء آخر واقتضائه
اياه لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة
بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها وبهذا التقرير اندفع
ما قيل من ان ما يجزم به البداهة انما هو احتياج الصفات الى وجود
الموصوف لا الى ايجاده واللازم كون الصفات مخلوقة فلا جهالة ووجه
الاندفاع هو ان المراد بالايجاد ههنا ليس الاخراج من العدم الى الوجود
فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص وانما المراد به هو الاقتضاء ولا شك
ان وجود الصفات يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها فافهم واورد
على الاستدلال ان الاحتياج الى اقتضاء الموصوف وجودها لا يستلزم
الحدوث بمعنى سبق العدم عليه وهو الذي ينافي القدم بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما
ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم
ليس بصحيح على اطلاقه وانما هو فيما كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك
بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى المحدث محدث لا يجدي نفعا
ان يجوز ان يكون ذلك الامر المخصص امرا عدميا ازليا فليتأمل وما قيل من

كال

ان الجهالة البينة انما تلزم اذا كان كلامهم محمولا على ظاهره واما اذا حمل
على انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص
مباين له مفارق عنه فيكون محدثا ان لا نعني بالمحدث الا ما يحتاج في وجوده
الى ايجاد شيء آخر مباين له والصفات ليست غير الذات فلا تكون
محدثة فلا يلزم الجهالة ان لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا
ففيه انه مع ورود الاعتراض السابق عليه يلزم ان يكون قوله لكان جائزا
لعدم في نفسه مستدركا بل هو يابى عن هذا التوجيه فتامل قوله وان
قالوا يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة كلامنا في القديم بالذات
وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا وهذا يدل على ان الوجود ما هو قديم
بالذات لا يتعلق بايجاد شيء وهو بديهي والصفة القديمة ليست بقديمة
بالذات بل محدثة لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة فيما يتعلق وجوده
بايجاد شيء فلا تلزم الجهالة لكن يلزم عدم صحة حكمهم بكون الصفات
واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله وهذا الكلام للاسكات
والتبكيت والا فهم لا يقولون بانقسام كل من القدم والحدوث الى
الذاتي والزماني وانما القائلون به هم الفلاسفة كما سيجيء ولعله للاشارة
الى هذا امر بالتامل قال الشارح المحقق معارضة لاستدلالهم على وجوب
الصفات وتقريرها ظاهر وانما لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات
قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه
امر موجود حتى اوقعهم ذلك في القول بعدم بقاء الاعراض وانت خبير بانه
لو تم ذلك الاعتراض لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل في نفي ذلك
القدم ايضا فافهم قال المولى الخيالي واما الاعراض فبقاؤها غيرها الخ
جواب عما يقال جوابكم هذا يجري في الاعراض ايضا فما بالكم لم تقولوا ببقاء الاعراض
بناء على كونها باقية ببقاء هو نفس تلك الاعراض وحاصله ابطال جريان
الجواب فيها بان بقاء الاعراض يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها
غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث فان الشيء مقيد الى اول زمان
حدوثه لا يتصف بالبقاء ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان
الثاني لانه عبارة عن وجود الشيء في الزمان الثاني واستمراره

على

على ما سيجيء قوله لكن يرد عليه الخ يريد انه يرد على القول بان بقاء الصفة
نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد في المفهوم ففساده اظهر من ان
يخفى لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة الى غير
ذلك والمضاف غير المضاف اليه بحسب المفهوم فكيف يكون نفس
المضاف اليه وكذا يرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء
كالعالم يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي
يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة
مبدأ الاشتقاق وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه
ليس في الخارج امر وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فهو صحيح لكن حينئذ فلم لا يجوزون
نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بانها باقية ببقاء
هو نفسها بمعنى انه ليس في الخارج الا الاعراض واما البقاء
فليس هو امرا موجودا في الخارج زائدا كزيادة السواد في الجسم بل
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض على حسب تجدد الازمان الذي
هو مصادم لمثل هذه الحس واما انفكاكها عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده فانما يفيد الزيادة في العقل والاعتبار لا
في الوجود الخارجي فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة
في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج
كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث فانه متصف به مع عدم
كونها موجودة والا لزم كونه محلا للحوادث على ما في شرح المواقف فليفهم
قوله ونقل عنه في الحاشية هذا هو المراد الخ حاصله اختيار الشق الثاني
من الترديد ودفع محذوره بان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده على
ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد ولهذا
لم تتصف الاعراض حال الحدوث بالبقاء مع اتصافها بالوجود وسيجيء
ما فيه قوله وفيه شيء هو انه لو كان معنى البقاء هذا لم يتم النفسية
في الصفات ايضا على ما يشعر به لفظ الشيء ويمكن ان يكون المراد من الشيء

ما سيجيء من ان الحق في معنى البقاء غير هذا فافهم والقول بان عدم انفكاك
البقاء عن الصفات يقتضي عدم زيادتها على الوجود في الصفات لا يخلو
عن شيء فتأمل قال المولى الخيالي على ما سيجيء في التكوين حيث قال
من قال بان التكوين عين المكون يريد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول وان المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعو ل
وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وسيأتي تفصيله من
الشارح رحمه الله قال الشارح المحقق وهذا كلام في غاية الصعوبة
لحمل المشار اليه بهذا يحتمل ان يكون القول بتعدد الواجب لذاته والمعنى
حينئذ ان القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة بخلاف القول
بامكان الصفات فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
الذي هو اصل الايمان واما القول بامكان الصفات فانه لا ينافي الا قو لهم
بان كل ممكن حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة
فيه الا من جهة لزوم مخالفتهم فمن التجئ في دفعه الى القول بتعدد الواجب
لذاته فصار كالداعي الى متعب موائلا من سبيل الواعد وبهذا التقرير
قد اندفع قول من قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان
صعوبة القول بوجوبها ويحتمل ان يكون المشار اليه ما ذكره من قوله وانما
الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله بقاء هو نفس تلك
الصفة فقوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يكون
رد القول الذاهبين الى تعدد الواجب لذاته وقوله والقول بامكان
الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث يكون رد القول الذاهبين
الى تعميم القديم على طريقة النشر على غير ترتيب اللف ولعله انسب
بقوله فان زعموا انها قديمة بالزمان الخ فتأمل وقوله فهو قول بما ذهب
اليه الفلاسفة حيث استوه ليبنوا عليه ما ذهبوا اليه من انه موجب
بالذات للعالم واثبات العقول والنفوس وهذا مناف للعقائد الدينية
على ما بين في المطولات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني في تحقيق
ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها قال المصنف الحي القادر

العليم السميع الخ اجري على الواجب تعالى هذه الاسماء مع انه تكفل
بمعرفة ذلك اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف باثباتها
لان الدليل على ثبوت تلك الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى
في لسان الشرع على ما سيجيء وقدم الحي مع تأخر الحيوة عن العلم والقدرة
فيما سيجيء في عد الصفات على وفق ما في كتب الفن من تأخر
اثبات الحيوة عن اثباتهما لان الدليل على ثبوت الحيوة ثبوت العلم
والقدرة ضرورة ان من يكون عالما قديرا يكون حيا لا محالة لتوقفهما
على الحيوة وسيجيء وجه الجمع بين الثاني والمريد في بحث الصفات
ان شاء الله تعالى واما لم يعرف الشارح تلك الصفات الستة
لان تعريف مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم
ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مباديها فان تعريف
المشتق لا يفيد معرفة مبدا الاشتقاق كما لا يخفى قوله يعني انه لما
علم مما سبق الخ اشار به الى ان مراد الشارح ليس ان اتصافه
تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل المراد ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة
الشكل الاول كبراه بديهية وتقريره ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث
لجميع ما سواه على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام
محكم لا ترى في خلقه من فطور مشتملا على افعال متقنة خالية عن وجوه
الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول وكل من كان كذلك
فهو المتصف بهذه الاوصاف بشهادة البداهة ان يكفي في التصديق
بهذه الكلية ملاحظة عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات المذكورة
ههنا بمنزلة التصريح بما علم ضمنا كما مر في القديم وذلك لان كون الاثار على
النمط البديع والنظام المحكم يدل على كون المؤثر عالما وكونها حادثة يدل
على كونه قادرا مريدا وكونه متصفا بذلك يدل على الحيوة قوله موجودا قديما
مختارا كالعقل الاول كما ذهب اليه قدماء الفلاسفة فانهم ذهبوا
الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش قوله والى
الواجب ذلك المختار بلا قصد انما قيد الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط
الارادة كما ذهب اليه متأخروا الفلاسفة فانهم ذهبوا الى انه تعالى فاعل

مختار يعني انه ان ث، فعل وان لم ث، لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة
الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة
ولهذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله متعلق بقوله فلا يرد لا بقوله
لا يدل كما لا يخفى قوله وتوجيه لعدم الورود وحاصل هذا التوجيه
انه لا يرد ما يقال ان ذلك الوسط من العالم ضرورة كونه مما سوى الله تعالى
ان لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لما ثبت حدوث العالم
بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان الصادر عن القديم بالايجاب
لا يكون الا قديما ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الاعتراض بالوسط المختار ليس
على الصغرى ولا على الكبرى بل على مبنى الصغرى فان صحتها مبنية على كون
الواجب محدثا للعالم على نمط بديع وشكل انيق بالذات ومما اجيب به
عن ذلك الاعتراض ان وجوب الوجود يقتضي الكمال الذاتي من كل الوجوه
فلو كان المحدث بالذات الوسط المختار وكان الواجب تعالى موجبا له لزم
كون الممكن اكمل من الواجب لان المتصف بتلك الصفات الكمالية لبنة
لا شبهة في انه اكمل من غير المتصف بها وذلك مما يأبى عنه العقل السليم
والطبع المستقيم فتدبر واستقم قوله قدمهما في درا الاولى تقديم هذين
الوصفين الوجوديين على العدميين لئلا يتوهم دخولها في حيز ليس مع
ان شرف الوجود يقتضي التقديم فافهم قوله يعني لهذا اعتبر الخ
يعني انما اعتبر في الوصف العنواني كونه على ذلك النمط البديع
والنظام المحكم ليصير الحكم عليه بهذه الصفات بديهيا يعني ان فائدة
هذه الاعتبار انما هو جعل الحكم بديهيا لا ثبوت اصل الحكم وان لم يكن كذلك
فثبوت اصل الحكم كما يحصل به يحصل بالاستدلال بحدوث العالم على القدرة
والاختيار ايضا فان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة
والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور
الا مع العلم وبثبوتهما على الحيوة ان ليس المراد بالحيوة الا صفة توجب
صحة العلم والقدرة فعلى هذا كان يكفي ان يقال لان محدث العالم
لا يكون بدون هذه الصفات من غير اعتبار النمط البديع والنظام المحكم
ولعله للاشارة الى هذه الدقة امر بالتأمل على ما في بعض النسخ قال

المولى

المولى الخيالي وظاهر كلام الشارح يعمم الخ يعني ان ظاهر كلامه يدل على
ان احداث العالم على ذلك النمط لا يكون بدون السمع والبصر ايضا
فتصور الواجب بالعنوان المذكور كما يوجب كونه حيا قادرا عليما كذا
يوجب كونه سميعا بصيرا ايضا وانما الحكم الظاهر لان تعلق الحكم بالمجموع
من حيث هو مجموع لا يستلزم تعلقه بكل واحد منه بل يصح ان يكون باعتبار
البعض كما لا يخفى على من له فطانة قوله ان علمه بالمسموعات والمبصرات
كاف الخ اي من غير احتياج الى صفتي السمع والبصر فثبوتهما اما بالسمع
من الشارع واما بالدليل الآتي من ان ضديهما من النقائص فيجب تنزيه
الواجب تعالى عنهما قوله وقيل المراد بهما الخ قال الابيوردي في الجواب عن
هذه المناقشة ان المراد بهما هو ادراك المسموعات والمبصرات على ما
ذهب اليه ابو الحسن الاشعري فيكونان من قبيل العلم الا انهما عدا
مستقلين لكونهما نوعين آخرين من العلم ولما ورد الشرع باطلاق السميع
والبصير على الواجب تعالى ولا يشك احد في ان الافعال المتقنة
المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب
الحاجات تدل على علمه بالمسموعات والمبصرات فيثبت بهذا القدر كونه
تعالى سميعا بصيرا واما ان السمع والبصر صفتان زائدتان مغايرتان
للعلم فذلك بحث آخر سيجيء في بحث الصفات له تفصيل والله حسبي
ونعم الوكيل وبهذا التقرير سقط ما قيل انه على هذا التوجيه يكون
ذكرهما حشوا مستغنى عنه بذكر العلم الا ان يقال فائدة ذكرهما معرفة
صحة اطلاقهما عليه سبحانه وتعالى فافهم قال الشارح المحقق مع ما
يشتمل عليه من الافعال اي المفعولات لانها التي يشملها العالم واما
نفس الافعال فهي عبارة عن تعلقات التكوين عند القائل به وتصريح
احداثه تعالى لتلك الافعال مع ان احداثه للعالم يشمله لتأكيد كون الاحداث
على وجه الكل كذا قيل فليتأمل وقوله على ان اضدادها الخ يعني ان الواجب تعالى
لو لم يتصف بتلك الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها من الموت والعجز
والجهل والصمم والعمى والتعطيل وكل منها نقص يجب تنزيه الله الواجب
تعالى عنه قيل هذا دليل مقنع للمسترشد لا مسكت للمجاحد فانه انما يتم لو ثبت

عبدالرحمن

ان الامور المذكورة اضداد لتلك الاوصاف وان الشئ لا يخلو لا يجوز
خلوه نسخة عن الاضداد وكل منهما في حيز المنع اما الاول فلان تلك الامور
اعدام لا ملكات حتى تكون اضدادا لتلك الاوصاف فلا يلزم من خلوه
عن هذه الصفات اتصافه بتلك الاعدام واما الثاني فلان الهواء مثلا
حال عن الالوان المتضادة كلها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه
وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ولما كا ن
فيه ايضا شئ وهو ان كون الخلو عن هذه الصفات نقصا انما هو بالنسبة الى
من شانه الاتصاف بها لا مطلقا عدل عنه ايضا بعضهم الى اوضح منه وهو
ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يلزم ان يوجد
اكمل من الواجب وانت خبير بانه ايضا اقناعي فتفطن و قوله وايضا قد
ورد الشرع الخ لاحكام الدليل المذكور بانه تايد بالسمع فلا يحوم حوله
تهمة تلبيس الوهم ولما ورد ان يقال كيف يصح التمسك بالشرع
فيها وثبوت الشرع متوقف عليها فبالتمسك بالشرع فيها يلزم الدور
اجاب عنه بقوله وبعضها مما لا يتوقف الخ وتقريره انا لا نسلم لزوم
الدور وانما يلزم ذلك لو كان كلها مما يتوقف عليه ثبوت الشرع وليس
كذلك فان بعضها كالسمع والبصر من الاحكام التي لا يتوقف
ثبوت الشرع الذي مرجعه الى دلالة المعجزات والاقرار والاذعان بها عليها
فيصح التمسك بالشرع في ذلك البعض كما يصح التمسك به في التوحيد
كالتمسك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل على وحدا نيته
تعالى لان صحة دلالة هذا القول ليست متوقفة على التوحيد بل انما هي
متوقفة على صدق الرسول المتوقف على دلالة المعجزات على صدقه فلا
يفضي ذلك الى الدور بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحوه من علمه وحيوته
وقدرته وارادته مما يتوقف عليه ثبوت الشرع فان الجاهل والعاجز لا يمكن
ان يرسل رسولا صادقا ذا معجزات تدل على صدقه وان يتكلم بكلام كله
صادق وامر ونهي واقع على طريقة الحكمة واستكمال النقص فلا يصح
التمسك فيها بالشرع واورد على كون التوحيد مما لا يتوقف عليه ثبوت
الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقي لانه ليس من الاله والجواب عنه

ان المعجزة

ان المعجزة تثبت انه من الاله فافهم واورد ايضا على كون الكلام مما يتوقف
عليه الشرع انه كثيرا ما يثبت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام
واجيب عنه بان شرع نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم كان بالكلام لانه
مستند الى القران فتامل قال المصنف ليس بعرض لما نبه الشارح
فيما قبل على جواز التصريح بما علم ضمنا لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه
الشارح والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود ايضا
و قول الشارح لانه لا يقوم بذاته دليل على هيئة الشكل الثاني وتقريره
لانه لا يقوم بذاته والواجب يقوم بذاته ينتج ان العرض ليس بواجب والمطلوب
ان الواجب ليس بواجب فيعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان
الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن مؤنة العكس
وفي نفي العرضية عن الواجب تعالى طرق اخر مذكورة في كتب الفن
قيل الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتيج
الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور عليه في الشرع عرضيته وكان الاولى
ان يقول وليس بصفة لان العرض منها ان لا يقال لصفاته تعالى اعراض
و قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ دليل اخر على نفي العرضية اورده ليورد عليه
ما اورده وتحريره ان الواجب باق والعرض ليس بباق لانه لو كان باقيا
لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود الا ما يقوم به السواد فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال لما ذكره و قوله لان قيام العرض بالشئ معناه اي عند
المتكلمين و قوله وهذا مبني الخ يعني ان هذا الدليل مبني على هذين الامرين
اما الملازمة فمبنية على الامر الاول واما بطلان التالي فمبني على الامر الثاني
و قوله والحق الخ بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين فحذره ولا تزغ عن
الحق ثم الذي ذهب اليه ان البقاء صفة زائدة على الوجود وهو ابو الحسن
الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد قالوا لان الوجود متحقق بدون
البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد وبعده صفة هي البقاء ورد ذلك بانه
منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث لانه الخروج
من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فالحدوث زائد
بعد ان كان فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان

في المقصد الثالث من المرصد الرابع من الالهيات

الحدوث ايضا وجودا زائدا ويلزم التسلسل في الحدوثات الوجودية
والذي ذهب الى ان البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني هو القاضي
ابو بكر الباقلاني والامامان امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة
بصرة وتحقيق قولهم في المواقف وشرحه فليطلب ثمة قوله والا اي
وان لم يكن المراد من قوله معنى زائد معنى موجودا زائدا ولم يكن الوجود
معتبرا فلا معنى لجعل البقاء معنى زائدا على الوجود ومنبئ للملازمة المذكورة
في الدليل ان لا نزاع في جواز اتصاف العرض بالامر الاعتباري وانما
في اتصافه بالامر الموجود في الخارج على ما في شرح المواقف في ذكره المحشي
الفاضل بقوله وعلى ان هذا الزائد الخ ليس على ما ينبغي لان ظاهره يدل
على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح ولم يقصد منع كون
هذا الزائد امرا موجودا في نفسه وليس كذلك بل في قوله والحق ان بقاء
الشيء الخ اشارة الى كلا المعنيين ان كونه عبارة عن استمرار الوجود
وعدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقته الوجود
بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون
حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود
الا ان العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء قوله الا
ان يجعل عطف تفسير الخ اشار بعنوان الضعف الى انه خلاف
الظاهر من عبارته فتفطن قال الشارح المحقق ومعنى قولنا وجد
الخ جواب عما يقال لو لم يكن البقاء زائدا على الوجود بل كان نفسه لم
يصح قولهم وجد الشيء فلم يبق لان فيه اثبات الشيء مع نفيه وهل هذا
الا تناقض فاجاب عنه بما نرى وحاصله ان المنفي هو الوجود من حيث
نسبته الى الزمان الثاني لا نفيه من حيث هو هو فلا تناقض ومع ذلك
لا يلزم زيادته في الخارج فافهم قوله غير شامل لها اي لقيامها به تعالى لعدم
كونه تعالى متحيزا حتى يكون تحيز او صافه تابعا لتحيزه قوله وهذا المعنى
كما يتصور الخ الظاهر ان يقول فان هذا المعنى لما لا يخفى قوله بين العرض
كما بين البقاء والعرض عند من يقول ببقائه بل الجوهرين كالهيولى
والصورة عند القائل بهما بل لا اختصاص له بالموجودين بل بيننا وبين المعدو

ايضا

ايضا كما بين العنقاء والعدم وشريك الباري والامتناع قوله فلا
يبطل قيام المعنى بالمعنى اشارة الى ان المراد من قوله وان القيام هو
اختصاص الناعت الخ هو منع لبطلان التالي بابطال دليله اعني
كون قيام العرض بالشيء بمعنى التبعية في التحيز بان تعريف القيام به غير
جامع بل الجامع هو اختصاص الناعت بالمنعوت فتبصر قوله وقد يدفع
اي عدم كون التفسير جامعا لا يذهب عليك ان هذا الدفع كلام
على السند وهو غير مسموع ههنا ان يمكن تقرير كلام الشارح ههنا
هكذا ايضا لا نسلم ان معنى قيام العرض تبعيته في التحيز لم لا يجوز ان يكون
معناه اختصاص الناعت بالمنعوت كما ان معنى قيام الصفات هو
ذلك المعنى ان لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض فلا بد لنفي ذلك
من دليل فيكون قوله وان القيام الخ سندا المنع مقدرا وقد لا يكون معنى
قيام الصفات هو ذلك بل هذا التقرير هو الظاهر فان الظاهر ان الالف
واللام في قوله وان القيام هو اختصاص الناعت الخ وكذا في قول الشارح
وان القيام معناه التبعية في التحيز للعهد اي قيام العرض وحملهما على
مطلق القيام خلاف الظاهر فتدبر قوله هذا رد اجمالي لدليلهم اي دليل
المتكلمين اي نقض اجمالي وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه
يستلزم المحال وهو ابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة فانه
ملزوم لابطال بقاء الاعراض وبقاؤها ضروري نقل عن المحشي حاشية
انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع عدم جواز بقائها عند العقل كان
الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها ان احتمال عدم
البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما
باقيا والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى اي فليس انتفاء
الاجسام في كل آن مع مشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد
من ذلك في الاعراض فالحق اما هو القول ببقائهما كما هو مذهب الفلاسفة
او القول بانتفائهما معا كما هو مذهب النظام من المعتزلة ويمكن ان يكون
هذا معارضة دالة على بقاء الاعراض وحاصلها ان القول بامتناع بقاء
الاعراض باطل كما ان القول بامتناع بقاء الاجسام كذلك ان عدم بقاء

الاجسام مع مشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد عند العقل من
ذلك في الاعراض فالقول بعدم بقاء الاعراض مع القول ببقاء الاجسام
تحكم بحث قيل وهذا هو الظاهر لان قول الشارح ليس بابعد من ذلك
في الاعراض تعريض للمدعي لا للدليل فليتامل وسيجي ما يتعلق بدفع التحكم
المذكور قوله قيل فيه بحث الخ قائله هو البهرابادي وقيل ايضا يمكن بيان
التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم
سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض ان لا
يعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم
بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس وقالوا
ان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء
وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضي قوله وقيل ان لم
يثبت الخ قائله هو المولى القسطلاني قوله قول بلا سند فان سند حكمهم
ببقاء الاجسام منحصر في بديهة العقل بمعونة المشاهدة فان لم يثبت
ذلك فيكون القول ببقائها قولا بلا سند قوله وهو مشترك الاشتراك
في حيز المنع لما لا يخفى فتفطن قوله تامل لعله اشارة الى ما قررنا من بيان التفرقة فة
بين الاجسام والاعراض فتذكر قال الشارح المحقق نعم تمسكهم
الخ يريد به تمسك الفلاسفة فانهم تمسكوا في قيام العرض بالعرض بان
كل واحد من السرعة والبطوء عرض وقد قام بالحركة التي هي من قبيل
الاعراض ايضا ان يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع
او بطيء الا باعتبار حركته وكانه قيل اليس تمسك الفلاسفة في قيام
العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها تاما فاجاب عنه بانه نعم تمسكهم
فيه بذلك غير تام وحاصل وجه عدم تمامه انه ليس في الحركة السريعة مثلا
امران موجودان هي الحركة والسرعة بل الحركة الواحدة ان اقيست الى
حركة اخرى تسمى سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة امرا فية
غير موجودة في الاعيان فلم تتم الدلالة على قيام العرض بالعرض وقوله وبهذا
تبين الخ اي وبما ذكر من ان حركة مخصوصة تسمى بالقياس الى حركة سريعة
وهي بعينها تسمى بالقياس الى حركة اخرى بطيئة ظهر ان اختلاف الحركة

بالسرعة

بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع بل ماهية الحركة السريعة والبطيئة
واحدة لا اختلاف فيها ان الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات على ان
السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والانتقاص فان المسافة الواحدة
يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين
للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والانتقاص على ما في شرح المواقف
وقوله ولا جسم لانه مركب ومتحيز الخ هذا هو مذهب اهل الحق وذهب
بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فذهب الكرامية منهم الى انه جسم
بمعنى انه موجود وقوم آخرون منهم الى انه جسم بمعنى انه قائم بنفسه فلا
نزاع معهم على التفسير الا في التسمية واطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها
التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة منهم الى انه جسم حقيقة فقيل
مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمن وغيره وقيل هو نور يتلألأ
كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من
يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل
هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه
انه لو كان جسما لكان مركبا ومتحيزا واللازم باطل اما الملازمة فلان
كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الجواهر
الفردة او الهيولي والصورة ومقدارية هي الابعاض واما التحيز فهو
من لوازم الجسم واما بطلان اللازم فلان كل مركب ممكن لاحتياجه
الى جزئه وايضا كل متحيز يحتاج الى الحيز فيكون ممكنا ايضا وكل ممكن حادث
فلا شيء من الممكن الحادث بواجب وفي بطلان كونه جسما وجوه اخر
مذكورة في المطولات وقوله اما عندنا الخ قيل ان كان التخاطب على اصطلاح
المتكلم كما هو الظاهر فلا معنى لقوله واما عند الفلاسفة الخ وان كان
على مذهب الحكيم وهو بعيد غاية البعد فلا وجه لقوله اما عندنا الخ وحمل عصام الدين
قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل
في غاية البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق
عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحدة انتهى ولك ان
تختار الشق الاول ونقول المقصود بالبيان نفي اطلاق الجوهر عليه تعالى

بالمعنى الذى اصطلح عليه المتكلمون الا انه اراد التنبيه على عدم جواز اطلاقه
على ما اصطلح عليه الفلاسفة ايضا رفعا للتوهم الذى نشأ من جعلهم
الجوهر اسما للموجود لا في موضوع ببيان ان مرادهم بالموجود ليس
مطلق الموجود بل الموجود الذي هو من اقسام الممكن فتامل وقوله و
هو متحيز بل هو المتحيز بالذات وقوله وجزء من الجسم قيل هذا انما يتم
لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ولا بد له من دليل ويمكن ان يقال
ان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا شك في انه لا
يصح ان يكون الواجب مما يصلح ان يكون جزء جسم والا لزم تكثر
الواجب جدا او الترجيح بلا مرجح وما قيل في نفي كون الواجب جوهرا
على ما ذهب اليه المتكلمون من انه لا يصح ان يكون جزء الا يتجزى والا
لكان في غاية الحقارة فيرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لو كان اثاره
حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغير مع صغره مبدأ الجميع كان
غاية في العظم فليتامل وقوله واما عند الفلاسفة الخ يريد ان عدم جواز
اطلاق الجوهر عليه تعالى عند الفلاسفة لجعلهم اياه من اقسام الممكن
وتفسيرهم اياه بانه ماهية ان وجدت كانت لا في موضوع وذلك يدل
على ان له ماهية ووجودا زائدا عليها فعلم ان مرادهم به هي الماهية الممكنة
فقوله لكنهم جعلوه استدلال على كون الجوهر اسما للموجود الممكن
لا للمطلق عندهم بامرين لا امر التاكيد على ان الثاني يفيد فائدة اخرى هي
ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية عن
الواجب بوجه آخر فان وجود الواجب عندهم عين ماهيته لا امر زائد
عليها فافهم وقوله واما اذا اريد بهما القائم الخ اي ان اريد بالجسم
القائم بذاته وبالجوهر الموجود لا في موضوع مطلقا وهي لا يمتنع ثبوتهما
له تعالى فانما يمتنع اطلاقهما عليه تعالى حينئذ من ثلاث جهات الاولى
عدم ورود الشرع باطلاقهما عليه تعالى ولا بد من ذلك على ما ذهب
اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتابعوه وسيجئ التفصيل في ذلك
الثانية ايهام اطلاقهما المعنى الباطل في حقه تعالى وتقدس وذلك لان
اطلاق الجسم عليه تعالى يوهم كونه مركبا واطلاق الجوهر يوهم كونه متحيزا

الثالثة

الثالثة ايهام الموافقة مع المجسمة القائلين بانه جسم على ما فصل والنصارى
القائلين بانه جوهر واحد له اقانيم ثلثة هي الوجود والعلم والحيوة المعبر
عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة ومن الفضلاء من لم يفرق في هذا المقام ولم يطلع
على هذا التفصيل في الكلام وقوله وذهاب المجسمة عطف على قوله تبادر
الفهم ومن جعله مبتدأ فقد اخطأ الصواب بقي شيء هو انه لو قال
مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز والممكن ليكون قوله والممكن اشارة
الى مذهب الفلاسفة لكان اولى وقوله قلنا بالاجماع من الدلالة الشرعية
قبل كلمة التوحيد هذه باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير
لا اله موجود الا الله فتدبر وقوله وقد يقال الخ جواب آخر عن السؤال
المذكور وحاصله اثبات الاذن باطلاق الالفاظ المذكورة بالكتاب والسنة
وتقريره ظاهر الان قوله والموجود لازم للواجب لا وجه لتخصيص لزوم
الموجود بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى
والموجود لازم لها ويمكن ان يعتذر عنه بان المراد بالواجب مفهوم هذا اللفظ
واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة وقوله
وما يلازم معناه يمكن ان يكون معناه فاعلا ومفعولا فافهم قال المولى
الخيالي للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب
معناه ما يقتضي ذاته وجوده والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وان
حمل الترادف على توهم الترادف بناء على التساوي فيقال لا تساوي
بينهما ايضا اذ القديم اعم من الواجب ولو سلم التساوي بينهما
فهما اعم من الله وان اكتفي بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الالفاظ الثلثة مترادفة وعدم جعل الموجود مرادفا
لها قوله فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعري ومتبعوه وهو
المختار وذلك للاحتياط ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام النقص
بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه الايهام بل لا بد من الاستناد
الى اذن الشرع بالاطلاق قوله وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
الحاصل اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز

بردعي

عصام

ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد
وكذا الحال في الافعال والكرامية هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر
الكاف وتخفيف الراء وهو رجل في زمن محمود بن سبكتكين وفيه قيل
شعر الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في
شرح المواقف وذكر الشيخ اكمل الدين ان المشهور تشديد الراء
مع فتح الكاف قوله ووافقهم القاضي ابو بكر منا الخ حيث قال كل لفظ
دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان
المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض
المتكلم من كلام وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل
علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك
ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع عدم ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف هذا وتوقف فيه امام
الحرمين وفصل الامام حجة الاسلام فقال يجوز اطلاق الصفة دون الاسم لان
اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز ذلك المدلول بخلاف التسمية
فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى
ذلك تعالى سبحانه عن ان يجري عليه تصرف غيره قال المولى الخيالي ولا شك
في صحة اطلاق الخ تنوير للسند واكتفى به ولم ينوره بالنسبة الى المرادف
لظهوره انه اذا كان لازم لفظ موهما لما لا يوهمه ذلك اللفظ فلان جاز ان يوهم
مرادفه لما لا يوهمه اولى لما لا يخفى وقوله وقيل الطبيب الخ قال صلاح الدين
في وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق
عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم
بالطب والطب يراد به علم ماخوذ من التجارب والشافي هو الذي يخلق
الشفاء واين هذا من ذلك قوله والاولى التمثيل بالجواد والسخي الخ وانما
قال والاولى لعدم ورود الاعتراض عليه بمنع ترادفهما ولم يقل والصواب

لان

لان الغرض كاف في التمثيل فيه في بعض كتب اللغة ان السخي من ياكل ويوكل
غيره والجواد لا ياكل ويوكل غيره فترادفهما ايضا ممنوع هذا ولم نظفر بهذا الفرق
فيما عندنا من كتب اللغة كالقاموس والصحاح والاساس قال الشارح
المحقق اي ذي صورة وشكل الخ هذا التفسير يشعر بانه جعل صيغة نسبة
كالتامر واللابن لكن لم ينقل عن ائمة اللغة مجيء صيغة المفعول للنسبة
الا ان يقال ليس مراده بهذا التفسير ما ذكرته بل التنبيه على ان المراد
نفي الصورة عنه تعالى مطلقا لا نفي الصورة الحاصلة بتصوير الغير كما
يتبادر الى الوهم من صيغة المصور وكذا الحال في نظائره وبيان وجه ارادته
ذلك منه ان الامور المذكورة لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فمن
نفي الاعطاء يلزم نفيها مطلقا فافهم وقوله لان تلك من خواص الاجسام
يحصل لها الخ قيل لا حاجة الى قوله يحصل لها الخ لان الصورة لا يعقل منها
الا ما يختص بالاجسام واذا لم يكن الواجب جسما ظهر عدم كونه ذا
صورة واعتذر عنه بان الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله يحصل لها
للدلالة على انها خاصة حقيقية للجسم وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا
الاعتذار فان قوله لان تلك من خواص الاجسام الخ محصله ان ثبوت الصورة
خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها على ان فيما اعتذر به
نظرا فانه لا يصح حينئذ قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل
للسطح ايضا فينبغي ان يقال لانها من خواص الاجسام والسطوح الا ان
يقال الكلام مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام
العرض بالعرض فتامل وقوله ولا محدود اي ذي حد ونهاية قيل ويمكن حمله
على نفي التحديد بمعنى نفي معرفة حقيقته لان التحديد لا يكون للبسائط
فافهم وقوله يعني ليس الله محلا الخ لقوله ولا محدود ولا معدود على سبيل
اللف والنشر المرتب قال المولى الخيالي لكن يعتبر في التجزي الخ اشارة
الى الفرق بين التبعض والتجزي على خلاف ما اشار اليه الشارح من
الترادف بينهما بسكوته في مقام الفرق قوله يفهم من شرح المقاصد
الخ حيث قال كل جسم مركب من اجزائه عقلية هي الجنس والفصل
ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض

انتهى فيكون التبعض بالنسبة اليها فيكون هذا فرق آخر بين التبعض والتجزي فافهم قوله وقيل التبعض والتجزي الخ قائله المولى القسطلاني وحاصله ان ما ذكره المحشي الفاضل من كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب انما هو معتبر في الانحلال ان هو عبارة عن بطلان الانعقاد وزوال الصورة بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة وانت خبير بانه يلزم من اعتباره في الانحلال اعتباره في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح فانه اعتبر الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا فتامل قال المصنف ولامتناه قيل نفي التناهي بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه اقول نعم لكنه اعتذر عنه الشارح فيما بعد بقوله واعلم ان ما ذكره من التنزيهات الخ قال الشارح المحقق لان معنى قولك ما هو الخ بيان للعلاقة بين المائية والمجانسة يعني انما فسرنا المائية اي الماهية بالمجانسة للاشياء لان معنى ما هو السؤال عن الجنس فمعنى المائية المنسوب الى ما اعنى ما يقع جوابا عنه هو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء قال المولى الخيالي صرح به السكاكي حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحروف وما الكلام قوله وهذا المعنى هو الذي نفي عنه الخ يعني انما حمل الشارح كلمة ما على هذا المعنى مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين قال رب السموات الاية حيث قال انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء لا على الاطلاق بل مفتش عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر وكالسؤال عن الوصف على ما ذكره السكاكي في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول ما زيد جوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب

قوله لانه يتعلق بقوله ان حمل منه

واما

واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو تعالى متصف به عند المتكلمين واما الفلاسفة فلهم غرض يتعلق به في الجملة فانه لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة لوجوده ان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وقد فسر الحقيقة في قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وليس بذلك فانه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه بناء على ان المراد بالجنس الجنس اللغوي فافهم قوله لكن يرد الخ حاصله ان التقريب ليس بتام فان ما ذكره الشارح انما ينفي اتصافه تعالى بالمجانسة الميزانية لا اللغوية وتقريره ان المعتبر في الماهية بمعنى مجانسة الاشياء هو الجنس اللغوي وهو الذي يصح فرض صدقه على كثيرين متفقين بالحقائق او مختلفين وهو اعم من الجنس المنطقي لشموله الحقيقة النوعية ايضا الا ترى انهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فيها ذلك فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته تعالى لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم على ما ذهب اليه المتكلمون فلا يلزم من الدليل الذي ذكره عدم اتصافه تعالى بالماهية مطلقا فان قلت اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز يجاب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى كما ذهب اليه المتكلمون والاولى ان يحمل عدم اتصافه تعالى بالمائية على انه لا يسال عنه بما لانه اما السؤال عن الماهية المختصة به تعالى وهي وان قيل بها في حقه تعالى على ما ذهب اليه المتكلمون الا انه تعالى غير معلوم الحقيقة لاحد حتى يتاتى السؤال عنه تعالى بها كما عرفت فيما سبق نقلا عن شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين واما للسؤال عن الجنس وقد عرفت وجه عدم اتصافه تعالى بها على ذلك الاعتبار من تقرير الشارح واما للسؤال عن الوصف وبذلك الاعتبار وان جاز ان يسال عنه تعالى بما الا انه لايهامه خلاف المقصود ابى ان يجوز السؤال عنه تعالى بما بذلك الاعتبار ايضا الا ان هذا الحمل يكون على مذهب جمهور المتكلمين فان الامتناع عن اطلاق المائية عليه

تعالى هو مذهبهم وأما البعض ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي فقد
جوزوا اطلاق الماهية عليه تعالى على ما فصل في شرح المقاصد فتدبر
قوله قيل كون المعتبر الخ قائله هو المولى الابوردي وأنت خبير بانه مقابلة
المنع بالمنع فلا يسمع قال الشارح المحقق والمجانسة توجب التمايز عن
المجانسات الصحيح تمايز المجانسات لان التمايز لا يتعدى بعن بل المتعدي ٢٠
هو التميز فلا نوع التمييز وأما ما قيل من ان مجانسة الواجب لا تقتضي
التمايز عن المجانسات بفصول مقومة بل التمايز بفصل مقوم فليس
بشيء لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة
فيوجب مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم فلا تغفل وقوله ولا
بالكيفية من اللون والطعم الخ اي ولا يتصف بشيء من الكيفيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة مثل اللون والطعم والرائحة
واللذة الحسية والالم وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي
للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة
لان كمالاته تعالى امور ملايمة هو مدرك لها ومن ادرك كمالا في ذاته
ابتهج والتذ وذلك مما يشهد به الوجدان وكماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه تعالى له اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته واعترض عليه النافون
بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير
معلوم وان اريد انها حاصلة لنا عند ادراك الملايم فربما يختص
ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا فليفهم و
قوله ولا يتمكن في مكان انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن
تصريحا بعموم النفي وردا على المجسمة النافين عنه تعالى كل مكان سوى
المكان العلوي او نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار وقوله لان التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم الخ قدم المتوهم لكونه مذهب
المتكلمين وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء
تفسير التمكن قيل وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون

التمكن

المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد اعني الجسم
فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر ولو قال
نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم وثانيهما ان
التعريف يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس
السطح الظاهر المنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند
المتكلمين والحكماء القائلين بان المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على
نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم عند المتكلمين مع انه ليس
بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود
الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان
المكان هو السطح والاولى ان يقول لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في
مكان فتأمل وقوله والبعد عبارة الخ يعني البعد الاخر الذي يسمونه المكان
قال المولى الخيالي يعني ان البعد امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء
يريد ان كلمة او ليست للشك المنافي لمقام التعريف بل هي لتقسيم
المحدود وان كون البعد على نوعين انما هو على مذهب القائلين بوجود
الخلاء واما عند اصحاب السطح وكذا عند القائلين بان المكان هو البعد الموجود
الممتنع خلوه عن الاجسام فليس له الا النوع الاول فقط فافهم وتفصيل
المقام ان ما عليه اهل العلم والتحقيق في المكان ثلثة احتمالات الاول انه
السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب
ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي
واتباعهما فعلى هذا لا يكون المكان الا البعد القائم بالجسم كما لا يخفى والثاني
انه بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه
فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء
من الفضاء وهذا هو مذهب افلاطون ومن تبعه ثم انهم تفرقوا فرقتين
فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه ومراد
الشارح بقوله عند القائلين بوجود الخلاء هم الفرقة الاولى واما الفرقة الثانية
فهم مع اصحاب السطح في عدم تجويز قيام المكان بنفسه ففي بيان المحشي
الفاضل نوع قصور وكانه اكتفى بذكر ما عند اصحاب السطح عن ذكر ما

عند الفرقة الثانية لاشتراكهما في عدم التجويز والثالث انه البعد المفروض
وهو الخلآء وحقيقة ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما
بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا معدوما موهوما وجوده ممتدا في
الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوّزه زه
المتكلمون ومنعه الحكمآء القائلون بان المكان هو السطح فانهم قالوا
الخلآء ممتنع لذاته واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون
الخلآء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم
اختلفوا كما عرفت والمجوزون لخلو البعد عن الجسم الشاغل
وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان
ذلك المكان بعد موهوم فالحكمآء كلهم متفقون على امتناع الخلاء
بمعنى البعد المفروض وبهذا التقرير ظهر لك وجه تخصيص الشارح البيان
على مذهب من جوز الخلا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وبهو موافقتهم
المتكلمين في تجويزه فلا يرد ما قاله بعض الافاضل ان في عبارة الشارح
نوع حزازة نعم لو قال عند القائلين بالخلآء وترك ذكر الوجود لامكن جعله
شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلآء اعم من القول به محققا
او موهوما من غير حاجة الى الاحالة على المقابسة واما ما قيل من ان التأويل
بان البعد له نوعان عند القائلين بوجود الخلا يجعل التعريف بحيث ن
لا يصدق على شيء من افراده وذلك لانه ليس منه البعد امتدادا وله نوعان
فمدفوع بما سبق في اول القول فتذكر هذا ثم ان العامة يطلقون لفظ المكان
ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهوآء المحيط به
حتى لو وضعت الدرقة على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر
الذي يمنعها من النزول وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص من المتمكن
بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب
ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايضا فافهم وقوله
وهذا التعريف الخ يريد ان تعريف البعد بالامتداد المذكور بنوعيه انما هو
للبعد الموجود الذي اثبته الحكمآء حيث قالوا بوجود المقدار واما تعريف
البعد الموهوم الذي هو لاشيء محض كما هو مذهب المتكلمين الآن فبين

لوجود

ف وهذا الخلاف انما هو في الخلآء داخل العالم
بناء على كونه متقدرا قطعا بالثلث والربع
وغير ذلك لانا نعلم بالضرورة ان البعد
الذي بين جداري المدرسة مثلا اقل مما بين جداري
الصفة وان تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج قطرازي
اولا واما الخلآء خارج العالم فمتفق عليه انه لا تقدر
هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما ورآء
العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند
الحكمآء عدم محض ونفي صرف بتقدره الوهم و
يقدره بتقديره الذي لا عبرة به فقط ان لا يسمى بعدا
لا بطابق نفس الامر وعند المتكلمين هو بعد موهوم
اولا خلآء ايضا بين الاجسام على ما زعموه
كالمفروض بين ذلك مذكور في الطوالات
ودليلهم في اثبات عبد
الدرقة الترس من الجلد ليس فيه خشب ولا

لوجود المقدار فيعرف بالمقايسة بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم
او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم مفروض
في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قال
الشارح المحقق فان قيل الجوهر الفرد الخ حاصله ان التقريب ليس بتام لان
الدليل انما ينفي تمكنه وتحيزه تعالى تحيز الجسم في مكان والمدعى نفي تحيزه مطلقا
وخلاصة الجواب اتمام التقريب بتخصيص المدعى ايضا وتقريره ظاهر نعم
لو نفى التحيز لكان انفع وقوله لان الحيز هو الفراغ الخ يشعر بانه لا مخالفة
في مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد
عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق او البعد الموهوم وكون
الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا
لم يوجد الا في كلام الشارح واما عبارتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز
والمكان كذا قيل فليتتبع قوله قيل وانما كان الخ القائل هو المولى الابيوردي
قوله في المشهورات اشارة الى ان للقديم والحادث معنيين آخرين غير مشهورين
على ما ذهب اليه المعتزلة فانهم قالوا ان القديم ثابت لا اول له والحادث
ثابت له اول كذا نقل عنه وفيه نظر قوله ولو اريد بالقدم الخ والفرق
بين كون القدم بمعناه المشهور وكونه بمعنى الازلية في هذا المقام
انه على الاول يمنع الملازمة المدلول عليها بالفاء في قوله فيلزم قدم الحيز
وعلى الثاني يمنع بطلان التالي وعلى كل تقدير لا يثبت الدليل عدم كونه
تعالى متحيزا قيل ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال
في حقه تعالى ان يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع معين ازلي يشار اليه
بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا
الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكله محال عليه تعالى او اراد بقدم
الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين ان يلزم حينئذ تتالي الاكوان
الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان
التطبيق واورد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه
بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز
ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى

ك ل

سيالكوتي

التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز
وهو ينافي الوجوب وايضا لا نسلم انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية
لجواز ان يكون له واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما
يلزم ذلك لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى
زمانين فتامل قال المولى الخيالي لان الحصول في الحيز الخ اثبات للملازمة
المدلول عليها بالفاء في قوله فيكون محلا للحوادث على مذهب المتكلمين
ايضا وتقريره انه لو تحيز في الازل لزم قيام التحيز بذاته تعالى وهو حادث
لكونه من الاكوان التي هي من الموجودات العينية عندهم فانهم
وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان
الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وانما قال الشارح محلا
للحوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والتحيز حادث يجب ان يكون احياز
غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا للتحيزات كذا قيل
فليتامل وقوله هذا الترديد لاظهار البطلان الخ يريد به دفع ما يقال ان الترديد بد
بين الاشياء انما يصح اذا كانت ممكنة وههنا ليس كذلك اذ لا يتصور
زيادة شيء على حيزه او نقصانه عنه في جميع المذاهب اى عند الحكماء
والمتكلمين فانهم قالوا يجب ان يكون المتحيز مالئا للحيز هو بالله وحاصل
الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل
سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه مبني على العرف حيث يقال زيد في
المسجد او في الكرسي نقص منه فتدبر وقوله ثم ان هذا الدليل مبني الخ
اي هذا الدليل على ما قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد اما لو قرر هكذا
وايضا اما ان يساوي الحيز او يزيد عليه فيكون متجزيا او ينقص عنه فيكون
متناهيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء انه مبني على
انه ليس جزءا لا يتجزى والا فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا هيا
ان التناهي من خواص المقدار ولا مقدار للجوهر الفرد ثم انه على تقدير عدم
التناهي جاز ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز
ان يكون انقص من غير المتناهي وان الممتنع نقصانه بمقدار متناه كما عرفت
وقوله نعم يلزم التجزي الخ فيكون ملخص الدليل لزوم التناهي والتجزي وذلك

لازم

لازم سواء قلنا بعدم تناهي الابعاد او لا فثبت ان المبني على التناهي هو تقرير
الدليل على ما قرره الشارح لا الدليل نفسه لكن الكلام في لزوم التناهي
على تقدير التساوي فيكون المبني على التناهي هو الملازمة المدلول عليها
بالفاء في هذا الجزء من الدليل فيكون التعبير بالدليل مسامحة فافهم
قال الشارح المحقق وان لم يكن في مكان لم يكن في جهة يعني ان كونه
في جهة يستلزم كونه في مكان فنفي المكان عنه يستلزم نفي الجهة فلا حاجة
الى ان يقال ولا في جهة من الجهات كما في بعض الكتب الكلامية واورد
عليه ان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد
الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه فتدبر قال
المصنف ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين ولا يتقدر وجوده بزمان فان
جريان الشيء على الشيء يستلزم تعينه له ومنه قول النحاة المصدر اسم
الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل تعينه وتبيينه
ما قصد بالفعل ومعنى عدم تعين وجوده بزمان انه ليس وجوده زمانيا
ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه
مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان قال الشارح المحقق لان الزمان
عندنا يعني عند الاشاعرة فانهم قالوا انه متجدد معلوم يقدر به متجدد
مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة
هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور
معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن
مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس
يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي
يسأل عنه ولاجل ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف
بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده
فيقول القاري لا تبت قبل ان تقرا تمام الكتاب وتقول المراة لبثت عندي
فلان قدر ان تغزل كبة ويقول الصبي يطبخ البيض ان اعددت ثلثمائة
ويقول التركي قعد فلان عندي قدر ما يطبخ قزجل لحما وعلى هذا الكل فقس

الاقوام بحسب ماهو مقدر معلوم عنده يقدر غيره واورد عليه ما لا يسعه
المقام وان اردت فارجع الى شرح المواقف و قوله عند الفلاسفة عن مقدار
الحركة وهذا هو ما ذهب اليه ارسطو من انه عبارة عن مقدار حركة الفلك
الاعظم وتاويل قوله عن مقدار الحركة مع انه ليس مقدار مطلق الحركة
عندهم هو انه اراد به مقدار الحركة بالذات وهو ليس الا مقدار حركة
الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر
به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ويمكن ابقاؤه على
الاطلاق فان ما يقدر به الحركة مطلق مقدار حركة الفلك الاعظم فان
جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض وفي الزمان ثلاثة مذاهب الاول
ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة من انه جوهر مجرد لا يقبل العدم
لذاته والثاني انه الفلك الاعظم والثالث انه حركة الفلك الاعظم ولم
يلتفت اليها لكمال ضعفها كما بين في موضعه و قوله والله تعالى منزه عن
ذلك اما على ما ذهب عليه الاشاعرة فظاهر لان التجدد لا يتصور في القديم
واما على مذهب الفلاسفة فلانه لا تعلق له تعالى بالحركة والجهة وتوضيحه
ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه متقدر بالزمان ومنطبق عليه ولا يتصور ر
وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا
تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده مقارن للزمان وحا صل
مع حصوله واما انه زماني اوآني اي واقع في احدهما فكلا هي باطل ثم انه
كان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة ايضا و قوله
قضاء لحق الواجب في باب التنزيه اذ الواجب هو المبالغة فيه والمشبهة
قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات والمجسمة غلاة تهم
كالسبابية والبنانية وغيرهما على التجسم الصرف ان هم القا نئون
بالتجسم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك واما غير
غلاتهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم
لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح
الى غير ذلك مما ذكر في المواقف وغيره والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة
الى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه لما لا يخفى والمراد

بتكرير

بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي والتصريح
بما علم ضمنا ووجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن
للضمنيات من العلوم و قوله على ما اشرنا اليه اي في بيان كل واحد من الصفات
التنزيهية و قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الخ الظاهر ان قوله
بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بل ليس قولهم هذا اجسم
من ذلك فان هذا استعمال لغوي وقد سبق ضعف دلالة قولهم
على ذلك في بيان الجسم ثم الظاهر ان النزاع في نفي ما هو المتعارف من معاني
هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوي قال المولى
الخيالي ووجه ضعفه الخ حاصله منع الملازمة المدلول عليها بالفاء في قوله
فيلزم تعدد الواجب اي لا نسلم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال
يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك لو استلزم اتصاف الاجزاء بالعلم
والقدرة واخواتهما الاتصاف بوجوب الوجود وهو في حيز المنع و قوله
ويرد عليه اي على وجه الضعف وحاصله اثبات الملازمة الممنوعة وتقريره
ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق
وظاهر ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان
من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل فان قيل فعلى
هذا لا يصح قوله تلك الصفات ووجوبه بل هو الاصل فان قيل فعلى هذا
لا يصح قوله اولا فيلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب
الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون
متصفا بالوجوب يقال فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه
ويجاب ايضا بان هذا مبني على ما اشتهر من ان الوجوب معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان فاذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون
واجبا فيكون حادثا لكونه ممكنا وفيه انه لم يقم عليه دليل يعتد به فافهم
و قوله وايضا صفة الكمال الخ توجيه آخر لاثبات الملازمة المذكورة بان
صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلقها وهي
لا توجد الا في الواجب قوله قيل في وجه الضعف انما يلزم النقص الخ
قائله هو المولى القسطلاني وحاصله منع الملازمة القائلة بانه لو لم يتصف

بصفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه قوله وفيه انّ نقصان الجزء
الخ فيه ان كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء
ممنوع وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه مبنى
على ما اشتهر من انّ النقصان من سمات الحدوث وانّ الوجوب
معدن كل كمال ومبعدن كل نقصان وقد عرفت انه لم يقم عليه دليل
يعتد به فتأمل قال الشارح المحقق وايضا فان يكون الخ يشعر ظاهره
بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من
التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص
انّ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي
كونه جميع الصور والاشكال والكيفيات مستوية الاقدام في افادة
المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء جميع الصور والاشكال والكيفيات
في افادة المدح ودونه خرط القتاد على انّ بعض المصور اقوى في افادة المدح
من بعضها ويدل عليه قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
وكذا الحال في عدم دلالة المحدثات على كونه تعالى على صورة من الصور
وشكل من الاشكال ومتكيفا بكيفية من الكيفيات فانه انما يتم بعد
تتبع جميع المحدثات ايضا وهو متعذر على ان عدم دلالة المحدثات عليها لا يدل ل
على عدم ثبوتها وفي افتقاره الى المخصص ودخوله تحت قدرة الغير ايضا
نظر ان يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في سائر الصفات ومساواة
نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وقوله فيفتقر اي بعض ذلك في الاختصاص
تعالى الى المخصص فيلزم دخوله تحت قدرة الغير فيكون حادثا فيلزم ان
يكون الواجب تعالى محلا للحوادث وهذا كما ترى مبنى على ان كل ممكن
حادث فان تم تم فتأمل وقوله بخلاف صفتي العلم والقدرة الخ جواب
عن مناقضة مقدرة تقريرها ان ما ذكرتموه من لزوم الافتقار والحدوث
على تقدير وجود المخصص ولزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم المخصص
بناء على الاستواء في عدم دلالة المحدثات مشترك الورود بين كون
الواجب ذا صورة وشكل وكيفية وبين كونه متصفا بصفاته الذاتية
دون اضدادها فانه لا دلالة للمحدثات على صفاتها واضدادها وخلاصة

الجواب

الجواب منع وروده في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها وبانها
صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها له تعالى لما عرفت من ان ايجاد العالم
على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة ونحوهما واما اضدادها
فهي صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها للمحدثات بل لها دلالة على انتفائها
عنه تعالى فافهم وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب
اليه المشائخ وقد عرفت وجه ضعف كل منها في محله وقوله والجواب ان
ذلك الخ يعني ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان
في الجهة فاذا كان الله تعالى ليس حالا في العالم لغناه عما سواه وافتقار الحال
الى محله ولا محلا له لحدوثه ووجوب خلو القديم عن الحوادث كان مباينا له
في الجهة فيتحيز حكم وهمي يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس
ولا عبرة بحكمه في المعقولات وقوله والادلة القطعية الخ جواب عن احتجاج
المخالفين بان النصوص الظاهرة وحاصله ان تلك النصوص ظواهر
ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على التنزيهات كيف ومهما تعارض
الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظاهر اما اجمالا بان يحكم بان لهذه
الآية او لهذه الآية او لهذا الحديث وجها غير ما يفهم من ظاهره ولا يعلم
خصوصيته وتفصيله الا الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر
كمالك بن انس ومقاتل بن سليمن واحمد بن حنبل وداود الاصفهاني
وغيرهم السلف كما روي عن احمد بن حنبل الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والبحث عنها بدعة ايثارا للطريق الاسلم وكانوا يحترزون
في التشبيه الى غاية افتوا عندها فيمن حرك يدها عند قراءة يد الله فوق
ايديهم وفيمن اشار باصبعه عند رواية قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن بانه وجب قطع يده وقلع
اصبعه وتوقفهم في هذه النصوص لوجهين الاول ان قوله تعالى فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما
يعلم تأويله الا الله قد منعهم من ذلك والثاني ان التأويل امر مظنون
بالاتفاق والقول في صفات الله تعالى بالظن غير جائز فلو اولنا
على غير مراد الله تعالى لوقعنا في الزيغ فالاسلم لنا ان نقول كما قال الراسخون

قوله حكم وهمي جبلاني في قوله يعني ان الحكم

في العلم كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه
الى الله تعالى وليس معرفة ذلك من شرائط الايمان واركانه واحتياط
بعضهم اكبر حتى لم يفسر اليد ولا الوجه بالفارسية مثلا بل لو احتاج
الى الكشف عنهما بعبارة اخرى عبر عنهما بالفاظ ورد بها الشرع
واما تفصيلا بتاويلات صحيحة مطابقة لما يفيده الدلائل القطعية من
التنزيهات كتاويل العروج اليه بالعروج الى موضع يتقرب اليه
بالطاعة فيه واتيانه في ظلل باتيان عذابه والدنو بقرب الرسول اليه
بالطاعة والتقدير بقاب قوسين بتصوير المعقول بالمحسوس والنزول
باللطف والرحمة الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء في
مثل هذه الايات والاحاديث فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها
وهذا هو رأي طائفة اختاروه حفظا للقاصرين عن العقائد الفاسدة
سلوكا الى طريق العطف في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله و
والراسخون في العلم وههنا مسلك ثالث متوسط تحقق به الامام العلامة
بلا ريب وحققه لمن يريد ان يسلكه في مفتاح الغيب حيث قال من
القواعد العظيمة الجدوى المدركة كشفا وشهودا الى اخرها
قال فان شئت فارجع اليه وقوله اى لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة
التي هي اعم ولم يتركها على عمومها بان يقصد نفي المجانسة وهي المشاركة
في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية ايضا بل اقتصر على ما ذكره من
الاتحاد في الحقيقة وكون الشيئين يسد احدهما مسد الآخر لان
نفي المماثلة افاد نفي المجانسة ونفي الكيفية افاد نفي المشابهة وباب
التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بما علم ضمنا
كما عرفت الا ان المختار هو الحمل على ما يسلم عنهما وانما ادعى ظهور
نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا
الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات بمعنى انها متحدة
معها في الحقيقة بناء على ان ذلك منهم من اشتباه مفهوم الذات
والحقيقة بما صدقت عليه كما مر ووجه ظهوره انه لو ماثله شيء
من الاشياء لما اختلفا بوجوب الوجود وخواصه وعدمها فافهم

واورد

واورد على تفسير المماثلة بكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر انه
يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين الشيئين واجيب بان المراد
مسد احدهما مسد الاخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج في وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقية و
الوجود والشيئية وتناقضها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز
فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته
اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليس من الصفات
النفسية لانهما يحتاج في الوصف بهما الى تعقل امر زائد على الذات
عند اهل السنة هذا والمستفاد من كلام الشارح فيما سيجيء دفع
الايراد بان المراد يسد احدهما مسد الاخر فيما به المماثلة والمساوات
من جميع الوجوه فيه فتبصر قال المولى الخيالي يريد ان هذا التصريح
الخ يريد ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح الخ ان هذا التصريح
صاحب البداية بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك
بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما كما لا يخفى على من له
ذوق والتوفيق ما سيجيء من ان المراد هو الاشتراك من جميع
الوجوه فيما به المماثلة قوله قيل معنى قوله فلا يماثل الخ القائل هو المولى
القسطلاني والفرق بين المعنيين نير لمن نور الله ذهنه والترجيح
اليك فتامل قال الشارح المحقق وقال الشيخ ابو المعين الخ الغرض
من نقل هذا الكلام دفع المخالفة بين ما ذهب اليه الاشعري وما
ذهب اليه ابو المعين وكذا بين كلامي البداية بتحقيق ما هو المعتبر
في المماثلة وقوله والا اي وان لم يكن مراد الاشعري هذا ولم يحمل كلام
البداية ايضا على هذا فقد وكلامه ظاهر ان اشتراك الشيئين
في جميع الوجوه الخ فلا يرد ما قيل انه ينبغي ان يقدم قوله والا على هذا
ينبغي ظنا بانه من تتمة قوله لان المراد الاشعري من غير تعلق له بحمل
كلام البداية هذا وقد اورد على الملازمة انه لو حمل جميع الاوصاف
على الاوصاف النفسية ايضا يندفع رفع التعدد فافهم قال المصنف

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء هذا تنزيه علمه وقدرته تعالى عن النقصان فمعنى قول الشارح لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته ويمكن ان يكون تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والفرق اليك والمراد بالشيء الممكن ان الممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسألة التنزيه بالنسبة الى العلم قاصرة فان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة واورد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة واجيب عنه بانه لما كانت الذات كافية فيها نزلت منزلة المقدور وفيه تامل فافهم ثم انه كما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه وبصره مسموع ولا مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالفة فيه قال المولى الخيالي يرد عليه انه يجوز الخ هذا الايراد مبني على ان يراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف وحاصله انا لا نسلم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يمتنع تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم لكونه نسبة يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار الا انك قد عرفت ان المراد بالشيء هو الممكن و
كل ممكن مقدور وتعلق القدرة بالشيء يستدعي تعلق العلم اثبه ب
فلا يوجد ممكن موجود لم يتعلق به العلم فلا يرد ما ذكره المحشي الفاضل الا انه لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بانه تعالى لا يعلم ذاته لانه غير داخل في الممكن فتامل وقوله اي من حيث هي جزئيات الخ اشارة الى
ان قوله لا يعلم الجزئيات ليس على ظاهره من انه لا يتعلق علمه بالجزئيات ث
اصلا لا على وجه جزئي ولا على وجه كلي فانه ليس بمراد لهم بل مرادهم اما ما ذكره الشارح في شرح المقاصد وقد نقله المحشي مولانا قول احمد بعبارته واما ما ذكره العلامة الدواني في تصانيفه وهو انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية من حيث

انها

وجه التقل ان الورود مانع بتغيير ادنى الاحتمال والقول بجوازه قياس على الممتنعات فانه لم يتعلق القدرة بها فيجوز وجود امر لم يتعلق العلم به ولئن برهنا فنثبت بان اليه الفلاسفة من ان الجزئيات المتغيرة او المتشكلة لا يتعلق العلم بها فتدبر

انها جزئيات ومانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالآلات جسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات وغير مانعة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علمه لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمرة قبل وقوعه وبعده فحصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يغيب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ذكره على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف انما هو في طريق الادراك لا في المدرك وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات و لكن قال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا ومتشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى آلة جسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا بمتشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبداء العقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي وعلى كل تحقيق لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فالرد عليهم بقوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء ليس بظاهر الا ان يقال المراد انه لا يخرج عن علمه لا بطريق جزئي ولا بطريق كلي شيء قوله لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وتوضيحه انه تعالى لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه

غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود
الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد
الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق لما هو واقع لانا نقول لو
سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلي والجواب عن جمهور اهل السنة منع الملازمة
مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب
تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحوادث اذا لم يوجد به الحوادث ومعه
ان اوجد وبعده ان افنى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه
صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها فيهم
قوله فالله تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية الخ قال المحقق الطوسي وهذا
معنى قولهم انه يعلم الجزئيات واجكلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط
بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي
ما توهمه على ما حقق في موضعه قال الشارح المحقق ولا يقدر على اكثر من واحد
وذلك لانهم قالوا ان الواجب لما كان واحدا حقيقيا لا يصدر عنه الا الواحد
فذهبوا الى ان الصادر عنه هو العقل الاول وهو ليس واحدا من جميع
الوجوه ان فيه جهتان جهة وجوبه باعتبار علته وجهة امكانه باعتبار
ذاته فصدر عنه باعتبار جهته الاولى العقل الثاني وباعتبار ذاته فصدر
عنه باعتبار جهته الاولى العقل الثاني وباعتبار جهته الثانية الفلك
الاول وكذا الثالث والرابع حتى التاسع فانه صدر عنه باشرف جهاته
عقل عاشر وبه ينتهي سلسلة العقول ويسمى عقلا فعالا وهو المراد بما
ورد على لسان الشرع من جبريل واللوح المحفوظ والكتاب المبين وبالجهة
الاخرى فلك القمر ثم يصدر عن العقل الفعال هيولى العناصر وصورها
المتعاقبة عليها ثم يتولد عن هيولى العناصر المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات
والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته
فقد نفي في الكتب الكلامية المبسوطة قوله والدهرية على انه لا يعلم ذاته

الدهرية قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم
لا يثبتون صانعا وراء فنسبوا اليه قالوا انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة
الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة
محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى
الذات ممكنة سلمناه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة
علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون
كذلك وواحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات وتفصيله في شرح
المواقف والنظام على انه لا يقدر الخ قال النظام ومتبعوه انه تعالى
لا يقدر على الفعل القبيح كالجهل والكذب والظلم لانه مع العلم
بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب
انا لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه على اي وجه اراد ولو سلم قبح الفعل بالنسبة اليه فغايته عدم الفعل
لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقوله و
البلخي انه لا يقدر الخ قال ابو القاسم البلخي المعروف بالكرخي ومتابعوه
انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى الحيز وحركه
العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث
او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع
الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه واورد على عبارة
المواقف انها ليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا
للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا وقد يجاب عنه بتخصيص
السفه بالخالي عن المصلحة والمفسدة والمشتمل على مفسدة وبين منهما
فلا يشمل المعصية والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما
فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل
العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية فان
قيل ما صدر عنه تعالى من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او

قوله اما طاعة اى مشتملة على مصلحة او معصية اى مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل من وبين منهما منه

مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات
المذكورة قلنا لا نسلم ذلك فان الصادر عنه تعالى خال عن الغرض
كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة
او مفسدة ولا يلزم ايضا من عدم ثبوت الغرض العبث وانما يلزم ذلك
اذا كان الفعل مما شانه ان يتبع فعله الغرض لا مما تعالى عن ذلك
وقوله وعامة المعتزلة وهم الجبائية قالوا انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد
يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على
مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم من قدرة
العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي الالهين لانه
يقال معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا
المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه والجواب انه مبني
على تقرير القدرة الحادثة وقد تبين بطلانه في محله وعلى تقدير تأثيرها
فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير
قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته
بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبودية
فافهم **قال المولى الخيالي** منافي الايجاب هو القدرة الخ وتفصيله
ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك وليس شيء منهما
لازما لذات الواجب بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب
المليون وهو المنافي للايجاب وثانيهما انه ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته
تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه
نقص فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع
الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى ان صدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب

فان

فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الغير بالنسبة الى
ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه
لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعل باختياره وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عاقلا يعتبر الترك لا ينافي الاختيار هذا وفي
كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه بحث لان مشية الله تعالى
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما
صرح به في المواقف في بحث ارادة الواجب فمعنى قولهم ان شاء
لم يفعل ان علمه فعل وان لم يعلمه لم يفعل ولما كان العلم لذاته
تعالى كان طرف العلم لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية
لازم له واما عند المتكلمين فهي عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن
تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا
معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
الا في اللفظ فليتأمل **قال المصنف** وله صفات قدم المسند للتخصيص
فنبه على انه لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باثباته للذات وجمعها على
مغايرتها للذات **قال الشارح المحقق** لما ثبت من انه عالم حي قادر
الخ بالعقل والشرع ولا شك في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه
الاسماء يدل على ثبوت الصفات ايضا من غير حاجة الى التمسك
بثبوت هذه الاسماء فان اتقان افعاله كما يدل على كونه عالما يدل
على ثبوت العلم له والشرع ايضا كما دل على اطلاق العالم عليه دل على
اضافة العلم اليه ايضا ولما بنى الشارح ثبوت الصفات على ثبوت
الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي
ان يذكر المتكلم والمكون ايضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما
فقوله لما ثبت انه عالم حي الخ انما يتم في ثبوت الصفات الستة لا
في ثبوت الصفات الثمانية فافهم **و**قوله ومعلوم ان كلا من ذلك
الخ يعني انه لما ثبت انه تعالى عالم حي قادر الى غير ذلك من الصفات
ومعلوم ان هذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى

والالم يفد حملها عليه وكان قولنا على طريقة الاخبار الله القادر الله العالم
الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل
هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا الواجب الواجب
والانسان البشر بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ
الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل و
الترك وغير ذلك فلزم بالضرورة زيادة هذه المعاني على ذات الواجب
وثبوتها له واذا اثبت هذه المعاني له تعالى ثبت انها صفات موجودة
بناء على انها صفات موجودة في المخلوق وما له قياس الغائب على
الشاهد بناء على ان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا
في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط
صدق المشتق على واحد منا هو ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب
عنا وقس على ذلك سائر الصفات فثبت ان له صفات موجودة
زائدة على ذاته تعالى تنبيه اراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله
لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على زائد على الذات الواجب وهو
المرجع في قوله لما ثبت انه الخ وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله
سابقا بالذات الواجب الوجود ونكر قوله زائدا اشعارا بان كلا يدل
على زائد آخر كما صرح بقوله وليس الكل الفاظ مترادفة ولو قال
ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لكان اولى لان الزائد
يستدعي ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى
فساده فافهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ايضا ان ماخذ الاشتقاق
هو المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من
الحاصل بالمصدر قوله يعني ان المفهوم الخ يعني ان المتيقن ثبوته
لموصوفه ليس الا الاضافات لا ما هي مشتقة منها اعني ماخذ الا شتقاق
فان ثبوته للذات غير متيقن على ما يفهم من المواقف وغيره قوله
وصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات فلا تدل الا على زيادة
تلك الاضافات على ذات الواجب ولا كلام فيها وانما الكلام في

زيادة

زيادة الحقيقة اي الماهية الموجودة فان المتبادر من لفظ الحقيقة هي الماهية
الموجودة بان يكون مبادي تلك الاضافات صفات حقيقية موجودة
في الخارج ولا دلالة للمشتقات على ذلك كما عرفت والحاصل ان منشأ هذا
الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته وهذا هو غاية ما يقال
في تطبيق هذه الحاشية لكلام المحشي الفاضل ليصح تغييراته ولا يخفى
عليك ما فيه من التكلف والظاهر ان مراد المحشي الفاضل هو ما ذكره
صاحب المواقف في الايراد على وجه كون الصفات زائدة على ذات
الواجب وهو ما ذكره الشارح بقوله ان كلا من ذلك يدل على
معنى زائد على مفهوم الواجب وقد قرر تقريره واما تقرير الايراد عليه
فهو ان يقال ان هذا انما يفيد زيادة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما
على مفهوم الواجب ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في زيادة حقيقة ذلك
المفهوم وما صدق عليه على حقيقة الذات الواجب ولا يفيد ذلك
وتمامه في شرح المواقف وكذا الظاهر ان ما ذكره المولى المحشي قول
احمد ايراد على قضية صدق المشتق على الشيء ثبوت ماخذ الاشتقاق
له كما لا يخفى على المتامل والناظر في الحاشية المنسوبة الى المولى القطلاني
قوله واما قوله فانه الخ جواب عما يقال كيف لا يدل صدق المشتق على
الشيء على تعيين ان مبادي المشتقات صفات حقيقية وقد حكم
الشارح باستحالة قولنا اسود ولا سواد له وحاصل الجواب اثبات ان قياس
الصفات عليه قياس مع الفارق ببيان الفرق بين المفهوم من قولنا
اسود وبين المفهوم من قولنا عالم ولا يخفى عليك انه كما ان المفهوم
من العالم هو الاتصاف بالعلم من غير دلالة على كونه امرا حقيقيا او
اعتباريا كذلك المفهوم من الاسود هو الاتصاف بالسواد من غير دلالة
على كونه امرا حقيقيا او اعتباريا ايضا وانما استحالة قولنا اسود ولا سواد له
لشهادة الحس بوجوده لا لدلالة الاسود ونحوه فانه مما يعتمد قوله وكذا
النصوص وصدور الافعال المتقنة لا بد لان الا على تحقق انكشاف
المعلوم له تعالى واما ان مبدأه صفة حقيقية زائدة على ذات الواجب
فلا دلالة لهما عليه فافهم قال المولى الخيالي ان اراد اقتضاء ثبوت الخ اي

ان اراد باقتضاء صدق المشتق على الشئ ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجو دة
فلا نسلم ذلك لانه منقوض بالواجب والموجود فان صدق الواجب و الموجود على ذاته تعالى لا يقتضي ثبوت الوجوب والوجود في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق في محله وان اراد انه يقتضي ان يكون ذلك الشئ متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم بذلك وهو اثبات كون الصفات موجودة لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية في الخارج **قوله** فالترديد قبيح اقول لا قبح فيه فان من داب المناظرين ذكر الشقوق البعيدة وان كانت غير محتملة لاظهار بطلان مدعى الخصم على جميع التقادير كما قرر منه عن المحشي الفاضل وقيل يحتمل ان يكون الضمير في قوله له راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين فتفطن على ان عدم الاحتمال ههنا غير مسلم فافهم **قوله** واجيب عن الاعتراض الخ المجيب هو المولى القطلاني الا ان فيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم على انك قد عرفت ان قياس الغائب على الشاهد ليس بتام فلا يلزم من دلالة اتصاف الاسود بالسواد على وجود السواد دلالة اتصاف العالم بالعلم مثلا على وجود العلم بل دلالة الاسود على وجود السواد ايضا في حيز المنع فافهم **قال المولى الخيالي** وقد فرعوا عليه الازلية نبا الخ تاييد لكون غرضهم اثبات ان الصفات موجودة في الخارج وحاصله انهم فرعوا على هذا الغرض ازلية الصفات مع ان الازلية كما توجد في الصفات الحقيقية الزائدة عليه تعالى توجد في غيرها ايضا وبنوا ذلك على امتناع قيام الحوادث بذاته ومن المعلوم ان الحوادث لا يكون الا موجودا فلولا غرضهم ذلك لما بنوا ازليتها عليه فافهم **و قوله** ان قلت لعل مرادهم الخ حاصله انا لا نسلم كون قولهم عالم لا علم له مثلا بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وانما يلزم ذلك لو كان مرادهم نفي العلم مطلق اما لو كان مرادهم انه عالم وليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة بين العالم والمعلوم يتميز بها

الاشيا

الاشياء وتنكشف عنده يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما واني الى بعض المقتضية لعدم الجزم لانه لم يتحقق ان مرادهم ذلك ان لم يقر جوابه ولم يظهر من كلامهم **قوله** لعل وجه الاباء انهم لو قالوا الخ يعني انه لا وجه حينئذ لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويان في عدم كونهما صفة حقيقية له تعالى ويمكن ان يكون الاباء انهم لو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة مع ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات الذي يصير به العالم عالما والمعلوم معلوما على ما صرح به في المواقف فعلم انهم ينفون العلم زايدا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات ويسمونه العالمية فتامل في الترجيح بين التوجيهين وقد قيل من ان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة في الخارج عندهم وليست بمعدومة فتكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزمهم من نفي ثبوت الثاني نفي ما بالاضافة التي هي التميز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية واما الاتصاف فاعلها بصفة اخرى هي مبدا للثلاث الاضافة فلا دلالة عليه ومن هذا قال صاحب المواقف لا نثبت اي لا حجة قاطعة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا تدرك الا بالكشف ومن استند الى الكشف فانه يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ادري باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسألة **وقال ايضا** لهم ان يقولوا الخ محصله ان لهم ان يقولوا ان الاثار عرة ان ارد تم بكون العلم قدرة مثلا اتحاد مفهوميهما فمستحيل لانه مسلمة ولكن اللازم

من كون صفاته عين ذاته ليس اتحاد المفهومين وهو ظاهر وان اردتم
به اتحاد ذاتيهما فاستحالته ممنوعة ان يجوز صدق المفهومات المتغايرة
على ذات واحدة والحاصل ان المحال غير لازم واللازم غير محال ومنشاؤه
عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته وقال ايضا لهم ان يقولوا حقيقة
العلم الخ حاصله ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في
شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم
في شاننا فانه غير قائم بذاته بل بذواتنا فعلى هذا يكون للعلم افراد
بعضها قائم بغيره فيكون العلم مقولا بالتشكيك فان قلت كيف
يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان
يصدق كما في سائر القضايا المتخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة
الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله
صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست بكافية
في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم
بك بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في باقي الصفات وعلى هذا يكون الذات و
الصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا
حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
كذا في شرح المواقف قوله وايضا اللازم كون الذات الخ
اي اللازم على تقدير كون العلم عين الذات كون الذات باعتبار
التعلق بالمعلومات عالما وحيا الى غير ذلك واستحالته ممنوعة وانما
المستحيل هو كون العلم بمعنى الصفة عالما وحيا الى غير ذلك والفرق
بين هذا وبين ما ذكره المحشي الفاضل بالعموم والخصوص فان ما ذكره
المحشي الفاضل يعم كون العلم قدرة وحيوة وكونه عالما وحيا وما
ذلك فيختص بالثاني قال الشارح المحقق الى غير ذلك من المحالات مثل
كون العلم قائما بنفسه وواجب الوجود لذاته وكون حمل هذه الصفات

على الذات

على الذات غير مفيد بمنزلة قولنا الذات ذات والعلم علم مع انه مفيد
محتاج الى البيان كما في قولنا الله اعلم وكون قولهم عالم لا علم له مثل
اسود لا سواد له كما قرر فتدبر وقوله الا كل حادث يحتاج اليه الباري في
ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل
هو قوله كن فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستندا الى
القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول
على اختلاف المذهبين واتفقوا على ان الحادث القائم بذاته تعالى
يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا فرقا بينهما
وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم بذاته تعالى ولنا
في ابطال ذلك ثلثة وجوه مذكورة في الكتب المفصلة وقوله وكما
تمسكت الخ حاصل تمسكهم انه لو ثبت الصفات لبطل التوحيد
وبطلان اللازم لا يحتاج الى البيان واما الملازمة فلان ثبوتها يستلزم
وجود قدماء متغايرة وذلك يستلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء
بل تعدد الواجب لذاته وذلك كفر باجماع المسلمين كيف لا يكون
كفرا وقد كفر الله تعالى النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا
فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية هي السبع المشهورة والبقاء كما هو
مذهب بعض المتكلمين او اثبت تسعة هي هذه الثمانية والتكوين
كما ذهب اليه الحنفية او اثبت اكثر هي هذه التسعة والاستواء واليد
والوجه واليمين والاصبع والقدم والجنب والرحمة والكرم والرضى
على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري قال المولى الخيالي لان
الجواب التام الخ يعني ان الجواب الذي يدفع كلا من لزوم بطلان
التوحيد بتعدد الذات والصفات ومن لزومه بتعدد الصفات
هي نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين انفس الصفات ولما
اقتصر المصنف على الاول اعني نفي المغايرة بين الذات والصفات
حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة لم يحصل الجواب
من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات فلم يتم الجواب لكنه اشار

بنفي تعدد الذات والصفات بنفي المغايرة بينهما الى ان التعدد فرع التغاير
فعدم التغاير ينفي التعدد فعلم من هذا الجواب من لزوم بطلان التوحيد
بتعدد الصفات ايضا ان هي كما انها ليست مغايرة للذات كذلك
ليست متغايرة حتى يلزم التعدد فيهما والحاصل انه لما لم يكن احد جزئي الجواب
مصرحا به بل مشارا اليه قال اشار ولم يقل اجاب وانت خبير بان الظاهر
من قول الشارح اشار الجواب ان يكون الجواب بتمامه مشارا اليه لا احد
جزئيه فقط فالظاهر ما ذكره بعض اصحاب الحواشي من ان اصل الجواب هو
منع مقدمة من تمسك المعتزلة قائلة بان ثبوت الصفات يستلزم قدم
غير الله وتعدد القدماء ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر
السند اشارة الى الجواب الذي هو المنع فلذا قال اشار الى الجواب
فتفكر لعلك تطبق كلام المحشي الفاضل بما ذكره بعض الحواشي وسيجيء
ما يتعلق بهذا ان شاء الله تعالى **قوله** ولذا قالوا الخ اي ولكون الصفات
غير متغايرة قال بعضهم القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد
منها قديم والصفات ليست بقديمة وان كانت ازلية فان القول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم
هو الازلي القائم بنفسه على ما صرح به الشارح في شرح المقاصد فتامل **قال
المولى الخيالي** ولان الغرض الاصلي الخ عطف على قوله لان الجواب التام الخ
يعني ان المقصود الاصلي هو البحث عن الصفات واثبات الاحوال
لها الجواب عن دليل المعتزلة فيكون الجواب عنه مقصودا بتعا لا اصالة
فلذا قال اشار الى الجواب وقد يؤيد ذلك ذكر قوله لا هو فانه لا مدخل
له في الجواب بل هو يتم بنفي مغايرة الصفات للذات وفي تاييده ذلك
نظر اذ يجوز ان يكون مراد المصنف نفي المغايرة بين الذات والصفات
بمعنى جواز الانفكاك ويكون ذكر قوله لا هو لدفع تبادر الوهم الى نفي
المغايرة بينهما باي وجه كان فافهم **وقال ايضا** ولك ان تحمل الخ يعني
ان الشارح حمل كلام المصنف على منع الملازمة القائلة بانه لو ثبت
الصفات لزم تعدد القدماء مطلقا متغايرة كانت او لا فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير

الح

الح ولكن جاز لك ان تحمله على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد
ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد فان المنافي له انما هو تعدد القدماء
المتغايرة وهو ليس بلازم من اثبات الصفات فيكون غير ما ذكره الشارح
بقوله فالاولى الخ ولا يرد السؤال الذي اورده بقوله لقائل ان يمنع الخ
فان هذا السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا فيقتصر **قوله** ولا
استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما الاستحالة في تعدد الذوات
القديمة **قوله** فافهم لعله اشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال انه
اذا كان الذوات واحدة فكيف يتصور التعدد في الصفات وقد
قلتم انها ليست غير الذوات وتقرير الجواب انا لم نقل انها عين الذات
حتى يلزم من وحدة الذات وحدتها وانما قلنا انها ليست غيرها بمعنى عدم
جواز انفكاكها عنها ويجوز ان يتصف بصفات كثيرة لا يجوز انفكاكها
عن الذات مع وحدتها فافهم **قال المولى الخيالي** وانما حمل الشارح على
ما ذكره الخ يعني انه اخذ ذلك من ذلك من كلام القول فانه قد اشتهر
بينهم ذلك فقرر ما اشتهر واعترض عليه بما اعترض ثم بين ما هو
الاولى **قال الشارح المحقق** والنصارى وان لم يصرحوا الخ جوابا عما
يقال من انه اذا لم يستلزم القول بزيادة الصفات على الذات تعدد
القدماء حتى يلزم بطلان التوحيد فما بال النصارى كفروا باثباتهم
الاقانيم الثلثة التي هي صفات عندهم ايضا وحاصل الجواب انهم
انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية
بالذوات بان وسموها صفات وذلك لانهم قالوا بانتقال اقنوم
العلم وهو الكلمة الى بدن المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا
واثبات المتعدد من الذوات القديمة كفر اجماعا دون اثبات
الصفات القديمة في ذات واحدة **قوله** والمراد ان التزام شيء الخ
اشارة الى ان في كلام القائل مسامحة **قال المولى الخيالي** ولا شك
ان لزوم الذاتية الخ يعني ان لزوم القول والاعتقاد بكون اقنوم العلم
ذاتا قديما للقول بانتقاله معلوم بالبداهة فلما قالوا بالانتقال واعتقدوا به
لزم ان يقولوا ويعتقدوا بكونه ذاتا قديما مع العلم باللزوم والحاصل ان

النصاري التزموا ان يتعدد الذات وان لم يصرحوا به فلذلك كفروا وانت
خبير بانه انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك
والتعلق على ما نقل عن بعضهم فلا فلذا بادر الي قوله على ان قوله تعالي وما
من اله واحد الخ وحاصله انهم انما كفروا لاثباتهم الالهة الثلثة لا
لانهم اثبتوا القدماء الثلثة يدل على ذلك رده تعالى قولهم بقوله وما من
اله الا اله واحد ان لو لم يكن مرادهم ذلك لما صلح هذا القول ردا لهم ان
لهم ان يقولوا نحن نقول ايضا وما من اله الا اله واحد وانما نجعل ذلك
الواحد نفس قدماء ثلثة هذا ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا
الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة صرح به الشارح في بحث حذف
المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة
ويؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه لا مخالف في هذه المسئلة
الا الثنوية دون الوثنية اي النصاري فانهم لا يقولون بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا
عليها اسم الاله انتهى فما ذكره المحشي انهم كانوا يقولون بالهة
وذوات ثلاثة محل بحث ان الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة
لا يدل على كونها ذوات ولا حاجة اليه ايضا فان القول بتعدد المعبود كاف في
تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات فتأمل **قوله** وهذا الجواب مبني على هذا
التفسير يعني ان الجواب بان لزوم الكفر المعلوم مبني على هذا التفسير واما
لو فسر بتفسير آخر ذكره الامام الرازي ايضا ونسبه الي المفسرين وهو ان الله
ومريم والمسيح آلهة ثلثة ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله فيكون كفرهم ظاهر الاستناد فيه لقولهم بذوات
ثلثة فافهم **قال المولى الخيالي** فان انحصرت العلة في الالتزام الخ هذا ناظر الي
ما بعد العلاوة يعني اذا دل دليلان على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة
فعلى تقدير انحصار علة الكفر في الالتزام وعدم شمولها للزوم المعلوم فقد
تعين الالتزام منهم وهو قولهم بما يوجب الكفر وعبارة الشارح تشير
الي ما قبل العلاوة اعني ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا حيث قال لكن
لزمهم ذلك واكتفى به ولم يتعرض لما بعد العلاوة من انه بل وقع الالتزام

منهم

الغازي هو صاحب القاموس

منهم بشهادة الآية المذكورة فتدبر **وقال ايضا** من غاية جهلهم جعلوا الذات
الخ ولا شك ان جعل الواحد ثلثة جهالة بينة ثم الاقنوم الاصل قال الجوهري
احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة
اصولا لانها صفات نيط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الا
لوهية **وقال ايضا** وقد يوجه الخ وجه به الشارح المحقق في شرح المقاصد
ثم قال واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة
اخري وكانهم يجعلون القدرة راجعة الي الحيوة والسمع والبصر الي
العلم قيل ووجه رجوع القدرة الي الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة
لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخري فتبصر **وقال
ايضا** لكن لا يلائمه قولهم الخ وكذا لا يلائمه القول بانتقال اقنوم العلم الي
بدن المسيح لانه اذا كان عين الذات فاي معنى لانتقاله **وقال ايضا** اذ
لو قطع النظر عن الاتحاد واي الذاتي فاربعة الذات والوجود والعلم والحيوة
واذا نظر اليه فواحد وهو الذات واجيب عنه بان قولهم بالقدماء الثلثة
باعتبار قطع النظر عن الاتحاد والان ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره
ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة **قوله**
نقل عنه انه قال الخ وبيان ذلك انهم اتفقوا على ان الواجب تعالى واحد
بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية اي ذات واحدة متصفة بهذه الخواص الثلثة
فليكن معنى ان الذات عبارة عن الاقانيم الثلثة كثيرا ان كلا منها
يصدق على الذات باعتبار حتى يلزم ما ذكره من التربيع ولان كل واحدة
منها نفس الاخري حتى يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان
يكون واحدا واعلم انهم بعدما اتفقوا على ما ذكر تفرقوا ثلاث فرق
فذهب الملكانية الي ان الكلمة التي هي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح
وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء وذهب النسطورية
اليه لكن لا بطريق الامتزاج بل بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من
كوة على بلور وذهب اليعقوبية اليه ايضا لكن لا بطريق الامتزاج
ولا بطريق الاشراق بل بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو

المسيح وهم المرادون بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
بن مريم وتفصيل مذاهبهم وابطالها في المفصلات **قال الشارح المحقق**
ولقائل ان يمنع توقف التعدد الخ قد عرفت ان محصل ما ذكره المعتزلة
في معرض التمسك انه لو كانت الصفات موجودة لزم بطلان التوحيد
واللازم باطل وان في دليل الملازمة ثلاث مقدمات احداها استلزام
وجودها مغايرتها للذات وثانيتها استلزام المغايرة للتعدد وثالثتها
استلزام التعدد وبطلان التوحيد ويمنع كل واحدة منها يحصل منع
الملازمة والشارح المحقق قد حمل كلام المصنف على منع المقدمة الاولى
اعني استلزام وجود الصفات مغايرتها للذات وجعل سند هذا
المنع جواز ان لا يكون الصفات على تقدير وجودها غير الذات
وممكنة الانفكاك عنها وهذا المنع يستلزم منع الملازمة بين
وجود الصفات وبين بطلان التوحيد فكانه قال لا نسلم انه يلزم
من وجود الصفات بطلان التوحيد وانما يلزم ذلك لو كانت الصفات
الموجودة مغايرة للذات بمعنى جواز الانفكاك عنها وهو ممنوع لم لا يجوز
ان لا تكون مغايرة لها وممكنة الانفكاك عنها فاذا لم تكن مغايرة لها لم
يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء لانه موقوف على المغايرة واذا لم يلزم تكثر
القدماء لم يلزم بطلان التوحيد فيكون مثال منع توقف التعدد
على المغايرة الاصطلاحية الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان
يمنع الخ ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة الاصطلاحية
لا يدفع الملازمة اي استلزام وجودها بطلان التوحيد بناء على
استلزام وجودها التعدد المنافي له وذلك لان وجود الصفات
مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد
ايضا والا لم يكن مراتب الاعداد متعددة متكثرة وبالجملة ان مراد
المعتزلة بالمغايرة هي المغايرة بالمعنى العام فلا ينفع في منع
استلزام وجود الصفات بطلان التوحيد نفي المغايرة الاصطلاحية
فقط وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله بعض الفضلاء ان جواب شبهة
المعتزلة منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء

يجوز

حبة

صح

بسند

بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه مقابلة المنع
بالمنع السند غير وارد فتامل وقوله وايضا لا يتصور النزاع الخ دليل على عدم
توقف التعدد على التغاير بمعنى جواز الانفكاك وحاصله كيف يصح
لهم القول بتوقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور وقد قالوا بتعدد
الصفات مع قولهم بانها ليست متغايرة بلا نزاع في ذلك مع المعتزلة
بل نزاعهم معهم انما هو في ان هذا التعدد هل ينافي التوحيد ام لا فقالت
المعتزلة بمنافاته ومنعه اهل السنة فالاولى ارجاع المنع الى الثالثة
اعني استلزام التعدد مطلقا سواء كان تعدد ذوات قديمة او تعدد
ذات وصفات لبطلان التوحيد لا الى المقدمة الاولى اعني استلزام
وجود الصفات للمغايرة الاصطلاحية وانما قال فالاولى ولم يقل
فالصواب لانه يمكن ان يقال على ما سبق بمنع استلزام وجود الصفات
مغايرتها للذات بالمعنى الاصطلاحي هو نفي تعدد القدماء المتغايرة ولا
يقدح فيه توقف تعدد القدماء المتغايرة على التغاير بالمعنى الاصطلاحي
الا ان الظاهر المشهور هي نفي تعدد القدماء مطلقا ان المعتزلة
لم يدعوا لزوم تعدد القدماء المتغايرة بل انما ادعوا لزوم مطلق
التعدد واستلزامه لبطلان التوحيد ان اللازم من وجود الصفات
انما هو مطلق التعدد فالظاهر في الجواب هو التعرض لما ادعوه وهو
منع استلزام مطلق التعدد لبطلان التوحيد فلذا حكم لما في حيز
الاولى بالاولوية فتدبر حق التدبر **قال المولى الخيالي** العدد وهو الكم
المنفصل لا يمكن تعريف الكم الا بخواصه وهي ثلثة الاولى انه عرض يقبل
القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة
بواسطته والقسمة تطلق على القسمة الوهمية وهو فرض شيء
غير شيء وهذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة
العقلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر وهذا
المعنى لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار وتحقيقه في المطولات
والثانية انه عرض يشتمل على امر بعده وتفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة مثلا بعدها الواحد اربع مرات

وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة والتوهم كما في المتصل
فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام والايام بالساعات وكذلك
الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة
بالشعرات ومعنى العدّ انك ان اسقطت من المعدود امثال العاد فني
ذلك المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق
لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد ان لا معنى لتطبيق الوحدة
على الوحدة الثانية والثالثة انه عرض يقبل المساواة وعدمها بلسبها اعني
الزيادة والنقصان فان العقل ان لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ
معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة والزيادة او النقصان
وان لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء
منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية والتفصيل
في ذلك موكول الى المفصلات ثم ان الكم اما متصل واما منفصل لانه
اما ان يكون بين اجزائه حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد فانك
ان اسقطت من العشرة الى السدس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء
الاربعة الباقية من السابع لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهي الستة والاربعة والاول المتصل وهو اما غير
قار الذات لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان
فالآن مشترك بين قسمية الماضي والمستقبل واما قار الذات
يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم
في الجهات الثلث فجسم تعليمي والحد المشترك بين اجزائه هو سطح
فان انقسم في جهة واحدة فقط فخط والحد المشترك بين اجزائه هو
النقطة وقال ايضا ولا انفصال في الواحد ان قد عرفت ان الانفصال
عبارة عن ان لا يكون بين اجزاء الشيء حد مشترك ولا اجزاء في الواحد
حتى يتصور بينها حد مشترك قوله والوحدة تقتضي اللاقسمة لذاته
ولذا قالوا انه من مقولة الكيف كذا قيل وفيه تأمل قوله على انه يمكن
منع كونها عرضا ايضا لان العرض من اقسام الموجود والوحدة
من الامور الاعتبارية عند المحققين قال المولى الخيالي فكلام الشارح

اي ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات بالاختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة ...

مبنيّ

مبنيّ على هذا المذهب الخ فيه ان كلامه مع كونه مبنيا على ما ذكره من المذهب
والتغليب لا يصح ايضا لان المراتب محكوم عليها بالتعدد والتكثر الآن
يقال ان حمل التعدد على الواحد باعتبار التغليب ايضا فتأمل وقال ايضا
يرد عليه انهم اتفقوا الخ قال في شرح المواقف ويقوم كل عدد من
انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل
واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات
لا الاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها العشرة هي
عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلثة
وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها
منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد
فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها وربما
يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس
باولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمستين
فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فتستغني
عما عداه قوله وقيل اطلاق الجزء عليها الخ قال المولى القسطلاني وهذا
جواب عن ايراد المحشي الفاضل وتوضيحه ان ذلك الايراد لا يضر
الشارح ان مقصوده نفي المغايرة بين العددين اللذين اعتبر
احدهما داخلا في الآخر وذلك لان الاثنين من الثلثة وكذلك
الثلثة من الاربعة لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من كل من الثلثة
والاربعة لا يغايرهما والحاصل ان كل مرتبة من مراتب الاعداد
غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة لها فهي
في حكم معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون
غيرها كمعروضها ان المقتضي لعدم المغايرة اعني عدم الانفكاك
مشترك بينهما واما اطلاق الجزء على تلك المراتب فباعتبار تغليب

الواحد عليها لان اعتبار التعدد بين المتعدد بين ادخل في المقصود من اعتباره بين الواحد والمتعدد **قوله** على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية يعني ان اطلاق الجزء عليها لا يتوقف على كونها جزءا حقيقيا بل يكفي فيه الغرض والاعتبار والفرق بين الوجهين ظاهر لا سترة فيه **قوله** ويمكن ان يقال الخ حاصله تخصيص البعض الذي حكم عليه بالجزئية **قوله** وهذا القدر كاف سند المنع فيه ايماء الى ان ايراد المحشي الفاضل مع كونه كلاما على السند يمكن ان يدفع بهذه الوجوه فتبصر **قوله** لا يستلزم القول بقدمها فلا يلزم من القول بوجود الصفات المتغايرة القول بتعدد القدماء ومرجعه الى منع المقدمة الثانية من مقدمات دليل الملازمة اعني استلزام المغايرة تعدد القدماء **قوله** لان القديم هو الازلي القائم بنفسه والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا والصفات ليست بقائمة بانفسها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية **قوله** فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء الخ اشارة الى منع المقدمة الثالثة اعني استلزام تعدد القدماء بطلان التوحيد **قوله** بمعنى عدم المسبوقية بالغير وعدم الاحتياج الى الغير واما القدماء المطلقة بالقدم المطلق الشامل للذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم فلا يكون القول بتعددها مطلقا كفرا **قال المولى الخيالي** ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان مذهبهم قدم الصفات ولا يقولون بالقدم الذاتي والزماني والقول به من مخترعات الفلاسفة فانهم قالوا به لقولهم بكونه تعالى موجبا بالذات على ما صرح به الشارح رح فيما سبق فتدبر **قال الشارح رح المحقق** وان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها الخ اي والاولى ايضا ان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها وان لم يلزم منه بطلان التوحيد بناء على عدم التعدد لكونها لا غيره وانت خبير بان القول بان الصفات واجبة لذاتها غير صحيح ان كون الشيء واجبا لذاته يقتضي الاستقلال في الوجود من غير احتياج الى غيره والصفات ليست كذلك وكان استعمال

وجه التقييد انه لا مذهب للمانع من حيث انه منع

الاولى

ت

200

الاولي بل الصحيح من قبيل رعاية ادب المشايخ والقول بانها واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها مما لا وجه له بعد التحرز عن الاعينية واللاغيرية بل الوجه ان يقال هي واجبة لذات الواجب تعالى فافهم ثم كون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ما ذكره لا باعتبار القاعدة النحوية لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذواتها ويمكن ان يحمل الكلام على عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازي عام للمعنيين وهذا المعنى هو معنى قولنا ما لا يكون وجوده من امر منفصل عنه فتامل **قال المولى الخيالي** قد سبق منه اي في شرح حيث قال والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث وقد سبق فيما سبق ايضا ان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات فانه انما يخالف قولهم بان كل ممكن حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان على ان المحققين قد خصصوا هذه الكلية بان المراد كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث والصفات ليست كذلك وقد اشار اليه الشارح رح المحقق بقوله ولا استحالة في قدم الممكن الخ وما قيل من انه يستحيل ما ذكره من عدم استحالة قدم الممكن عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه تعالى فاعلا له مختارا ففيه ان الاصحاب ذهبوا الى كونه تعالى موجبا في صفاته على ما مر **قال الشارح رح المحقق** فليس كل قديم الها الخ هذا قد لكنه لم يسبقه وحاصله ان الممتنع الثابت امتناعه بالبرهان تعدد القدماء الالهة فكل ما لم يستلزم تعدد الالهة لا يدل البرهان على امتناعه فلا يدل البرهان على امتناع تعدد القدماء وانما يدل عليه لو استلزم وجود القدماء وجود الالهة وقد عرفت انه لا يستلزمه و **قوله** ولصعوبة هذا المقام ذهب الخ تحقيقه ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة الا انه يرد عليه وجوه من الاشكال منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث او قديمة

فيلزم تعدد القدماء فلذا ذهب المعتزلة الى نفيها وجوابه ما عرفت ومنها
انها غير مستقلة بالوجود وهو ظ فاما ان يستند وجودها الى ذاته
تعالى فيلزم ان يكون الواجب فاعلا لشيء وقابلا اياه واما الى غيره
فيلزم احتياج الواجب الى غيره منفعلا عنه مستكملا به وقد استوثقه
الفلاسفة فنفوا الصفات ايضا وجوابه منع استحالة اجتماع الفعل
والقبول ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاته كالسمع بدون
المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه
المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية
وجوز وكونه تعالى محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات
الى متعلقاتها بل المحتاج اليها انما هو تعلقاتها وهي امور اضافية تتجد ده
اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذواتها فيلزم تعدد الواجب و
القديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب
قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجودها و
قدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فلذا قيل القول
الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها مغايرتها لذاته تعالى وامكا نها
ومنع بطلان تعدد القدماء مطلقا واقتضاء الامكان الحدوث كما
سبق اليه الاشارة من الشارح فيما قبل وسيشير اليه ايضا
فتفطن قوله قد فرقوا بين المشية والارادة الخ وحاصل الفرق انهم
جعلوا المشية صفة قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى من الحوادث
من حيث يحدث وجعلوا الارادة تعلق تلك الصفة بما شاء ان
يحدثه فيكون الارادة متعددة وحادثة بحسب تعدد الحوادث وحدو ثها
ومع ذلك يجعلون الارادة قائمة بذاته تعالى بناء على انهم يجوزون
قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت آنفا قبل والمراد بالحدوث
مطلق الوقوع مجازا ليتناول ما شاء الله من حيث العموم ايضا فافهم
قوله وقوله تعالى حادث لما سمعت من كونه منتظما من الاصوات
والحروف المسموعة قوله ان كان قائما بالذات اي بذات الله تعالى
كما في قوله تعالى كما في سائر الممكنات فهو محدث بقوله كن اي بواسطته لا

بالقدرة فقط قال المولى الخيالي فالتفريع المذكور غير ظاهر اي التفريع
المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات
غير ظ ان لو كان ذهابهم الى نفيه لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات
جميعها فان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق وذلك يقتضي ان
نفيهم قدمها ليس للصعوبة المذكورة بل لامر آخر وانت خبير بانه انما
يرد لو كان معنى قول الشارح ولصعوبة هذا المقام ولصعوبة القول
بقدمها حيث يستلزم تعدد القدماء اما لو كان معناه ولصعوبة
اثبات الصفات الموجودة حيث يرد عليه وجوه من الاشكال كما
هو الظاهر فانه لا صعوبة للقول بقدم الصفات عند الفلاسفة
لقولهم بتعدد القدماء فلا يرد اذ حينئذ يكون المفرع عليه لنفي قدمها
عندهم هو صعوبته لما علمت في وجه ذهابهم الى نفي قدمها من
استلزام حدوث متعلقاتها حدوثها وليس في المشية والكلام
ما يوجب حدوثها بناء على تفسيرهم اياهما وبالجملة فالمفرع الاختلاف
فيها والمفرع عليه صعوبة اثباتها لا لمجرد لزوم القول بتعدد القدماء
منه بل لوجوه من الاشكال كما مر فافهم قال الشارح المحقق
فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين الخ وبيانه ان الغير نقيض
العين فرفعهما رفع النقيضين وسلب العين عن الصفات الموجودة
يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او العدول
وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها ايضا فرفعهما معا انه محال في
نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين لكن قيل في كون
قوله لا هو ولا غيره في الظاهر رفعا للنقيضين نظر وانما يكون كذلك
لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة وهو
الظاهر كانت بحسب الظاهر جمعا بين النقيضين لان لا غيره بمعنى
لا لا هو وفي الحقيقة رفعهما كما كان قولنا زيد كاتب زيد لا كاتب
كذلك فتأمل وقوله لان المفهوم الخ حاصله اثبات كون العينية
والغيرية تناقضا فرفعهما رفع للنقيضين واما الى قوله لان نفي الغيرية
صريحا اثبات العينية ضمنا يعني انهما متناقضان ورفع احد المتناقضين

متضمن لاثبات الآخر فنظره الى الثاني بضميمة مقدمة مطوية وقوله قلنا الخ
حاصله منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص
منها فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما فافهم
قال المولى الخيالي قالوا يقال في العرف واللغة الخ اي اثبت الاشاعرة
ما ذهبوا اليه في تفسير الغيرية وقالوا دل العرف واللغة على ان الجزء
والكل وكذا الموصوف والصفة ليسا غيرين فانك اذا قلت
ما في الدار غير زيد فقد صدقت مع انه ذو جزء وهو اليد وذو صفة
وهي القدرة مثلا ولو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا في قولك هذا وقال ايضا واجيب الخ اي ورد ذلك من
طرف المعتزلة بان المراد بالغير في قولك غير زيد غيره من افراد نوعه والا
لزم ان لا يكون ثوب زيد وامتعة البيت غيره وهو باطل قطعا قوله صرح
بان المراد بالتعريف المعنى الاعم الخ وقد غير الاشاعرة التعريف الى
ما يعم حيث قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم بعدما
عرفوه بقولهم موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر قوله فلا
نقض بالجسمين القديمين المفروضين لانه وان لم يمكن الانفكاك
بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والقدم ينافي العدم كما مر
الا انه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا
متحيزين بحيزين قيل هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان
الوقوعي دون الذاتي ان القدم انما ينافي الامكان الوقوعي وانت
خبير بانه لو اريد الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات
لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها
ممكنة على ما هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لا يلزم
ذلك ولكن يلزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان
وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة
قوله وقيل ان ترك التقييد الخ قائله المولى القسطلاني ولعل الغرض
من نقله هنا بيان وجه ترك التقييد بقوله بحسب الوجود او بحسب
الحيز مع كون المراد بالتعريف هو المعنى الاعم يعني انه لما اطلق وترك

التقييد

التقييد بقيد معين فقد ادى اطلاقه مؤدى قوله سواء كان بحسب الوجود
او بحسب الحيز قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود وحمل الفاظ التعريف
على المعاني المتبادرة منها واجب فلا يكون الاطلاق مؤديا بالمؤدى التقييد
بالمبهم فلا يتم التعريف عن النقض بالجسمين القديمين قوله تأمل
اشارة الى ان الشارح في صدد نقل كلام الاشاعرة في تفسير الغيرية
وهم قد ارادوا ذلك حيث زادوا في التعريف قيدا يدخل به الجسمان القديمان
فيه فكونه مرادا في التعريف المذكور ايضا مقرر فلذا فسر المحشي الفاضل
التعريف به وان كان المتبادر من امكان الانفكاك هو امكان الانفكاك
بحسب الوجود فقط نعم ليس في كلام الشارح اشارة الى ان المراد
هو المعنى الاعم كما توهمه ذلك القائل من الاطلاق فافهم قوله لكن يرد به
الالهان المفروضان الخ وذلك لانه لا يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود
لكونهما قديمين ولا بحسب الحيز لعدم تحيزهما قوله قلنا الجسم القديم ايضا
غير موجود عندهم انهم لا يقولون بتعدد الذوات القديمة فلا نقض
بالجسمين القديمين ايضا مع انهم قبلوا النقض بهما فزادوا في التعريف
قيدا يدخلهما واذا قبلوا النقض بهما يلزمهم قبول النقض بالالهين المفروضين
والجزءين ايضا وما قيل من ان النقض انما يرد بالممكن دون الممتنع ولا شك
ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف
الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فيرد النقض بهما
ففيه انه على تقدير تسليم كفاية الامكان في مادة النقض لا فرق
بين الالهين والجسمين القديمين فان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى
الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما
فافهم قوله وقيل المراد بامكان الانفكاك الخ قائله مولانا شجاع وقد
عرفت انهم قبلوا النقض بالجسمين المذكورين لما اورد على التعريف
فغيروا التعريف ولم يتفطنوا بالفرق بين عدم وقوع الانفكاك في
الوجود وبين عدم امكانه وما في الجسمين القديمين الا الاول والمأخوذ
في التعريف هو الثاني دون الاول ولم يتفطنوا ايضا بعدم ورود النقض
بالمفروضات لانهم لم يغيروا التعريف ولما قبلوا النقض بالمفروضات لا يرد

قوله فافهم اشارة الى انه ربما يستفاد الاشارة
الى ان المراد هو المعنى الاعم من تفسير الشارح
قوله بتقدير تصور وجود احدهما مع عدم الآخر
بجواز ان يمكن الانفكاك بينهما كما ذكره فيما بعد
لا بد من اختصاص امكان الانفكاك بحسب
الوجود فافهم

ان النقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة
النقض لابد ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة
النقض ولا يكفيه مجرد الغرض نعم هذا كلام تحقيقي يرد على الاشاعرة
الذين زادوا قيدا آخر في التعريف لادخال الجسمين القديمين فانه
لا حاجة اليه لادخالهما ان كون الغيرين ش مدلولهما ولزوم دخولهما
في تعريف الغيرين فرع تحققهما الآ انه بعد التزامهم انتقاض التعريف
بهما لا يرد ذلك فالظاهر ان الامر بالتامل لما ذكرنا لا لما ذكره المحشي فتامل
قوله وقال في شرح المقاصد الح يعني به وان كان المتبادر من امكان
الانفكاك في التعريف المذكور في الشرح هو امكان الانفكاك بحسب
الوجود ولا يرد النقض بالجسمين القديمين لكونهما غير متحققين
الآن كلام الشارح المحقق في شرح المقاصد يدل على انه اعم منه
بحسب الوجود فالظاهر حمل كلامه في هذا الشرح ايضا على المعنى
الاعم بناء على التزامهم النقض بالمفروضات كما قرر **قوله** اوهما ذاتان ن
ليست احديهما الاخرى قيل هذا التعريف اخص مما تقدم لاختصاصه صه
بالذاتين فتامل **قال المولى الخيالي** لما كان عدم الانفكاك يعني ان المفهوم
في قول الشارح والعدم على الازلي محال ان عدم تغاير الذات مع الصفات
لعدم كونهما منفكين بحسب الوجود وبعدم الانفكاك بحسب الوجود
لا يتم التغاير بينهما فينبغي ان يتعرض بعدم الانفكاك بحسب التحيز
ظاهرا ضرورة عدم كون ذات الله تعالى متحيزا فضلا عن صفاته لم
يتعرض له **وقال ايضا** اي وان لم يكن عدم التعرض له لكونه ظاهرا بل
لكفاية عدم الانفكاك بحسب الوجود فيرد عليه ان مجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف والا لم يزيدوا قيدا آخر في التعريف لادخال
الجسمين القديمين لا يقال عدم الكفاية عندهم من قبيل النقض بالمفروضات
وزاد قيدا آخر في التعريف وقبول الشارح النقض في الزيادة ليس بظاهر
لانا نقول قد عرفت انه ناقل لكلامهم وقد قبلوا النقض وزادوا القيد
الآخر فهو معتبر في كلام الشارح ايضا على ما صرح به المحشي الفاضل
آنفا فتبصر **وقال ايضا** هذا تعبير عن الاستلزام الح حاصله ان عدم

الكل

الكل مستلزم لعدم الجزء ووجوده مستلزم لوجوده وعبر عن ذلك
الاستلزام بالعينية مبالغة في ذلك الاستلزام لان عدمه عين عدمه
ووجوده عين وجوده ان هو باطل ضرورة تخالف الوجودين والعدمين
كما لا يخفى على الفطن العارف هذا تقرير كلامه وقيل يمكن ان المراد منه
ان وجود العشرة وجوده وعدمها عدمه ان وجودها وجود الواحد
لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد ولا شك ان وجود الكل وجودات
الاجزاء كلها اذ ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي
هي اجزاؤها وكذا الحال في جانب العدم فلا حاجة الى اعتبار الاستلزام
وتجيء ما فيه **وقال ايضا** على ان الاستلزام بين العدمين باطل فانه
لا يلزم من عدم الكل عدم الجزء كما لا يلزم من وجود الجزء وجود الكل قيل قد
عرفت ما هو المراد وعلى ان عدم الكل يستلزم عدم الجزء من حيث انه
واحد من جميع اجزاء الكل فتامل **وقال ايضا** كما سيذكره الشارح وهو
قوله وما ذكروه من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد
في نفس الامر **وقال ايضا** فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة الح
وفي شرح المواقف قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات
الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير
وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير
ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين
موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى وبهذا ظهر ان ما قاله المولى
كما ان الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها
كلام لا يعبأ به **وقال ايضا** وبهذا يظهر الح اي وبقولهم بمغايرة الصفات
المحدثة للذات يظهر ان استدلالهم السابق يعني انه يقال في العرف
واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على

ان مذهبهم وهو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة
او مفارقة فان زيدا قد يتصف بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة
والمشية وغيرها مع صدق قولهم ما في الدار غير زيد فيعلم ان مرادهم بالغير
في هذا المثال فرد آخر من افراد نوعه فافهم قال الشارح المحقق وفيه
نظر لانهم ان ارادوا الخ لما استدل على بطلان قولهم لا هو ولا غيره
بانه رفع للنقيضين في الظاهر وجمع للنقيضين في الحقيقة وكل
منهما باطل ورد ذلك الاستدلال بمنع كون العينية والغيرية نقيضين
حتى يلزم الرفع والجمع مستندا بتفسيرهم الغيرة والعينية بما فسروها
وكان ذلك المستند مساويا للمنع ابطله الشارح بقوله وفيه نظر
وحاصله ان تفسيرهم الغيرين بذلك التفسير باطل لانهم ان ارادوا
بامكان الانفكاك من الجانبين على ما هو المعتبر عندهم في الغيرين
انتقض بالعالم مع الصانع لامتناع انفكاك العالم عن الصانع
بان يوجد العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه وبالعرض مع المحل
ايضا لامتناع وجود العرض بدون المحل مع القطع بان كلا منهما غير
الآخر اتفاقا فلا يكون التفسير جامعا وان ارادوا صحة الانفكاك من جانب
فقط يصدق على الجزء والكل وكذا على الذات والصفة لامكان
وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة مع ان كلا منهما
ليسا بغيرين عندهم فلا يكون مانعا لا يقال ان هذا الترديد قبيح لانه
تقرر من قوله بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك
الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد وهو الشق الثاني
من الترديد لانا نقول هذا معارض بقوله والواحد من العشرة يستحيل
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه فانه يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك
من جانب واحد فالترديد احسن فتفطن وقوله وما ذكره من انه
الخ جواب عما يقال كيف يجوز وجود الجزء بدون الكل وقد حكم
باستحالة بقاء الواحد بدون العشرة وتحصيل الجواب انه ظاهر
الفساد في نفس الامر لان وجود العشرة وجود مركب من وجودات
وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم

لك
له

اياه

اياه ايضا كما قررناه وتذكر وقوله لا يقال المراد الخ حاصله تصحيح السند باختيار
الشق الاول من الترديد ومنع النقض المذكور ومستندا بانه يجوز
ان يكون المراد جواز الانفكاك تعقلا وجودا بان يتعقل وجود كل
منهما مع عدم الآخر ولو كان عدمه مفروضا لجواز الفرض وان كان
المفروض محالا ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع
عن الآخر في التعقل وانت خبير بانه لو صح فانما يصح اذا عرف الغيران
بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري
والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان
ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل
واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب ان لا
يجوز ان يقال يمكن ان يتعقل الصانع معدوما او متحيزا بدون ان
يتعقل العالم كذلك الآن اجوز كون التعقل اعم من ان يكون
مطابقا او غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين
ان يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا او
غير مطابق بهذا وما قاله بعض الافاضل من ان حاصل قوله لا يقال الخ انه
يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اي التصديق به مع الجهل بوجود
الآخر وان كان وجوده محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظاهر عبارته
انه يمكن فرض كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية
وذاتياتها والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف ففيه انه يجعل قول
الشارح ولو بالفرض خارجا عن معناه الظاهر بالكلية فتأمل وقوله
بخلاف الجزء مع الكل جواب عما يقال فعلى هذا يلزم ان لا يكون التعريف
مانعا اذ يمكن ان يتصور وجود الجزء مع فرض عدم الكل مع انهما ليسا
بغيرين عندهما وتحصيل الجواب منع ذلك مستندا بكون وصف
الاضافة معتبرا الآن فيه ان مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الجزء
والكل والذات والصفة عن الآخر بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار
صحة الانفكاك بحسب الغرض هنا وانما لم يبين الشارح امتناع
وجود الذات بدون الصفة كما بين امتناع وجود الجزء بدون الكل

المولى القسطلاني

بنا، على ان معرفة الى صلة منكفلة به ان منع اعتبار اضافة الذات الى الصفة
لا يمكن وجودها بدونها فافهم ثم ان يستفاد من قوله بخلاف الجزء مع
الكل الخ الاشارة الى تصحيح السند باختيار الشق الثاني من الترديد
ودفع محذوره فتدبر و قوله لانا نقول قد صرحوا الخ حاصله ابطال السند
المذكور لمنع النقض الوارد على تقدير اختيار الشق الثاني من الترديد
وتقريره ان هذا السند اعني ان يكون المراد امكان تصور وجود كل
منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض باطل لانه يستلزم المغايرة بين الصفات
فانه يمكن ان يتصور وجود البعض منها مع عدم الآخر ولو بالفرض مع
انهم قد صرحوا بعدم المغايرة بينهما بناء على انها لا يمكن ان يتصور عدمها
لكونها ازلية فيكون ارادة هذا الاحتمال باطلة على انه لا يستقيم في
العرض مع المحل فلا يسلم التعريف عن الانتقاض جمعا على هذا التقدير
ايضا فافهم و قوله ولو اعتبر وصف الاضافة الخ ابطال لاعتبار وصف
الاضافة ليخرج عن التعريف الجزء مع الكل والذات مع الصفة وحاصله
انه لو اعتبر ذلك للزم كونه منتقضا جمعا فانه لا يصدق على كل
متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول فان تعقل
مفهوم الاب بالاضافة الى تعقل مفهوم الابن وبالعكس وكذا
الاخوان والعلة مع المعلول وانما قال كالاب والابن ولم يقل كالابوة
والبنوة فانهما ليس موجودين ان النسب والاضافات امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج عندهم على ما في شرح المواقف فلا يكونان غيرين
اصلا وقس عليهما نظائرهما و قوله بل بين الغيرين الخ اي بل يلزم ان
لا يصدق التعريف على فرد من افراد المعرف فيكون تعريفا بالمباين
ولذا ترقى فيه فقال بل بين الغيرين و قوله ولا قائل بذلك اي بعدم
المغايرة بين المتضائفين فيكون اعتبار وصف الاضافة باطلا فيلزم
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة فيكون التعريف
منتقضا منعا على تقدير ان يكون المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الآخر ولو بالفرض فيكون ذلك التقدير باطلا فيرد النقض المذكور
اولا فتبصر قال المولى الخيالي قد عرفت ان المراد الخ حاصله منع الانتقاض

بالعالم

بالعالم مع الصانع و بما يليه وتقريره انا لا نسلم انه ان كان المراد امكان الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع وانما ينتقض ان لو وجب كون جهة
انفكاك احدهما عن الآخر عنه بعينها لكن لم لا يجوز ان لا يكون الامر كذلك
بل يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود بان يمكن وجوده مع
عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز
وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى قيل وكذا لا
يسلم الانتقاض بالعرض مع المحل ان ينفك المحل عن العرض في الوجود
بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان
حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فمن قيل ان النقض بالعرض مع
المحل وحيز المحل بشيء منشؤه قلة التدبر هذا وفيه تامل ورد هذا
الجواب بانه مخالف لما هو المقرر عندهم من ان كلمة او في التعريف
لتقسيم المحدود لا للترديد فالمعنى على هذا ان قسما من المتغايرين
حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما
ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز والحاصل ان اتحاد الجهتين في
الانفكاك غير معتبرة في المغايرة بين الشيئين بشهادة ما هو المقرر
عندهم فيرد النقض المذكور واجيب عن هذا الرد بانه انما يرد ان
لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير
مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الامكان في
التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك
بينهما في المعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك
نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي ان اخذ كلمة او في التعريف وقيل
الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز ان لا يمكن التعميم
لان كلمة او للتقسيم لا للترديد وانت خبير بان الشارح ناقل لكلامهم
وكلمة او قد وقعت في تعريفهم فهي مرادة في كلام الشارح ايضا وان
لم يذكره فالنقض المذكور لا يندفع بهذا الجواب على ان المتبادر من انفكاك
شيء عن آخر في الحيز ان يكون حيزه مغاير لحيز الآخر وان احتمل ايضا
ان يكون انفكاك شيء عن آخر في الحيز بان لا يكون للآخر حيز اصلا والله تعالى

منزه عن الحيز فلا يحسن ان يقال ان العالم ينفك عن الصانع فى الحيز
لايهامه كونه تعالى متحيزا فليتامل وقال ايضا نعم يرد الاشكال الخ اي يرد
النقض بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من عرف
الغيرين بقوله ما يمكن انفكاكهما فى عدم او حيز لعدم امكان انفكاك
الصانع عن العالم لا فى عدم ولا فى الحيز لاستحالة عدمه وتحيزه تعالى
وان انفكاك العالم عن الصانع فى العدم والحيز جميعا فافهم وقال ايضا
ان قلت لعلهم الخ حاصله منع الانتقاض المذكور ايضا لكن بوجه آخر
وتقريره انه يجوز ان يكون مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما
قائما بالآخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات
مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لامتناع ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا
الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض
بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوما به
ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله
ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشيء
وكذا العكس ولم يذكره لظهوره وكذا لا يرد النقض بالعرض مع المحل
لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله وعدم قيام
المحل بالعرض ظاهر فلذا لم يذكره والحاصل ان امكان الانفكاك من
الجانبين بهذا المعنى حاصل فى كل من المادتين فلا نقض بهما وقال
ايضا قلت الخ حاصله ابطال هذه الارادة وتقريره ان جواز الانفكاك
اعم من هذا المعنى والعام اذا ذكر لا يتبادر منه الا شموله لكل فرد
من افراده وارادة بعضها دون بعض تكون من قبيل تخصيص
العام المذكور فى التعريف بقرينة انه لو ابقي على حاله يرد النقض
على التعريف ومثل هذا لو التفت اليه فى التعاريف لامكن تعميم
كل خاص وتخصيص كل عام حتى يحصل المساواة بين المعرف
والتعريف وفساده لا يخفى وقال ايضا على انه يرد الخ اي ولو التزام
كونه مما يلتفت اليه فى مقام التعريف لم يتم التعريف ايضا

ان ينتقض

ان ينتقض جمعا بالتشخص حينئذ فانه على تقدير وجوده على ما ذهب اليه
الحكماء لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله ومتقوما بمحله او متقوما به على
ما قيل وتحج على الاول بانه لو كان المراد انه لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله
لكان داخلا فى الاعراض اللازمة فلا يكون لافراده بالذكر وجه وانت خبير
بان كون التشخص امرا وجوديا انما هو مذهب الحكماء واما الاعراض
اللازمة فوجودها متفق عليه بين الفلاسفة وجمهور المعتزلة وان ذهب
الشيخ الاشعري ومتبعوه الى كونها غير موجودة ضرورة ان العرض
لا يبقى زمانين فلا فراده بالذكر وجه ما وينتقض ايضا بالاعراض اللازمة
فانها على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع ان كلا من
التشخص والعرض اللازم مغاير لمحله هذا وقد اورد على كلام المحشي
الفاضل ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة على تقدير وجودها
لهم ان يقولوا ان التشخص والعرض اللازم لا يكون مغايرا للمتشخص
وللمحل فليتامل قوله هذا ليدخل الخ قيل الظاهر ليخرج لان هذا القيد
لاخراج الصفات بعضها بالنسبة الى بعض ويمكن ان يقال معنى قوله
ليدخل فيداي فى نحوه فى عدم التغاير فافهم قال المولى الخيالي يرد عليه
انهم صرحوا الخ حاصله منع لزوم المغايرة بين الذات والصفة على
تقدير الاكتفاء فى الانفكاك بجانب واحد وتقريره انا لا نسلم لزوم
المغايرة بين الذات والصفة على ذلك التقدير فانهم قد صرحوا
بان الكلام بعدم المغايرة بين الذوات والصفات انما هو فى الصفات
اللازمة على ما صرح به فيما سبق نقلا عن الآمدي بل القديمة على ما صرح
به الشارح فيما قبل حيث قال بخلاف الصفات المحدثة الخ ولا شك
فى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة اللازمة فلا يلزم المغايرة نعم
قوله بل القديمة على طريقة الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص
من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق هما متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب تعالى على تجدد الاعراض
وما قاله بعض الافاضل من ان مراد الشارح رح بالصفات ههنا
الصفات المحدثة تعالى على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة

لانغاير موصوفها كالجزء مع الكل ففيه انه خلاف الظاهر مع القرينة على
عدمه وذلك لان الشارح قد صرح بان الكلام في الصفات القديمة كما عرفت
فالمناسب ان يورد النقض موافقا لما قرره اولا وما ذكره من عدم مغا (برة)
الصفات الحادثة لموصوفها لم ينقل عن المشايخ وانما لزم ذلك منه دلالة
دليلهم عليه كيف وهو محال عند الشيخ ابي الحسن الاشعري لما تقرر
عنده من تجدد الاعراض ان يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف
بحسب الوجود فكيف لايكونان غيرين قوله بالامكان الذاتي اي
بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن وقوع الانفكاك والامتناع (ع)
بالغير لاينافي الامكان الذاتي قوله بان لايمنع مانع اصلا اي عن وقوع
الانفكاك وبالجملة المراد من امكان الانفكاك هو الامكان الوقوعي
وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عنه قوله فلا يكفي في الغيرية
مجرد الامكان الذاتي والا لزم ان لايكون الذات مغايرا للعرض اللازم كذا
قيل واورد عليه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم من ان يكون
بحسب الوجود او بحسب الحيز والعرض اللازم مغاير للمحل لتحقق
الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان الحيز المحل مغاير لحيز العرض
وفيه ما فيه فتامل قال المولى الخيالي لان الكليين الخ بيان للقرينة الدال
على ان المراد بالعرض والمحل هما الجزئيان وحاصله ان الكلام الغيرين و
هما كما عرفت موجودان ليس الا والكليان غيره موجودين في
الخارج فتعين ان يكون المراد الجزئيين فافهم وقال ايضا وعدم تصور
هذا العرض الخ فان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص
فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قيل فيه انه يمكن تصور
هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل آخر ولو بالفرض
فتدبر وقال ايضا وبه يظهر الخ اي باعتبار وصف الاضافة يظهر (المولى كمال)
خلل قوله والعالم قد يتصور الخ ان تصور العالم بدون الصانع من حيث
كونه معلولا له باطل لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون
الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير
مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما عرفته

الشك

(كمال) الشك قيل ان وصف الاضافة في صورة العالم مع الصانع كان فرضيا
تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على جواز ان يتصور
العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية
فان العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف
الاضافة في صورة الجزء مع الكل والعلة والمعلول ونحو ذلك فان
وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال الشارح ههنا
مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا
خلل ورد ذلك بان هذا الفرق ليس بواضح فانه كثيرا ما يصدق
بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف
الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فافهم قال الشارح المحقق
(عصام الدين) فان قيل لم لايجوز الخ حاصله منع كون قولهم لا هو ولا غيره دفعا للنقيضين
مستندا بسند آخر غير ما ذكر وتقريره واضح قال بعض الفضلاء لايجوز
ان يكون مرادهم ذلك مع تفسير الغيرية بما سبق واجاب بانه يجوز
ان لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم
وانت خبير بضعفه والظاهر انه اشارة الى تصحيح كلامهم مع قطع
النظر عن التفسير المذكور فتدبر وقوله فانه يشترط الاتحاد بينهما
الخ قيل يفهم منه ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل فقط وكذا اشتراط
التغاير لافادته مع ان كلا من الصحة والافادة في التوقف عليهما سواء
(كمال) ان الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وهذا فتفطن قيل
ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات
دون العدميات المحمولة على الموجودات الخارجية كما في قولنا
الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم العمى هوية خارجية متحدة بهوية
(والمنقول هو ما في شرح المواقف) الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا مثلا فصلا في الوجود
كالانسان فالتفسير الشامل للكل هو التغاير في المفهوم
والاتحاد في الذات بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز
صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة
فيه فيجب ان يحمل قول الشارح بحسب الوجود على معنى بحسب الذات

حتى يتناول المفهومات العدمية ايضا هذا او يمكن ان يراد بالاتحاد وبحسب
الوجود وعدم التمايز في الوجود لا ما هو المعتبر في ذاتيات الشيء فيصحح
كلام الشارح ايضا وما ذكر من معنى الحمل هو المشهور والتحقيق
ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات ت
هو الاتصاف **قوله** قيل الخ القائل هو المولى الفطلاني واجيب ايضا
بان معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول زائدا على ما يفهم
من الموضوع فلا نقض بالمثال المذكور لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم
الموضوع فيه ومبنى هذا الجواب على تسليم انه جعله سببا كافيا للافادة
كما لا يخفى فتدبر **قال الشارح المحقق** قلت هذا انما يصح في مثل العالم والقا د ر
الخ ولو صح في مثل العلم والقدرة ايضا لادى الى كون الصفات عين
الذات كما هو رأي المعتزلة وغيرهم **و** قوله وذكر في التبصرة الخ ذكره ايرادا
على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة الخ وحاصله
ان كون الواحد من العشرة من الاجزاء الغير المحمولة ينافيه ما ذكر في
التبصرة فانه يقتضي ان يكون الواحد من العشرة من الاجزاء المحمولة
على العشرة ان ليس غير العشرة بحسب الوجود وكذا يد زيد
ليس من الاجزاء الغير المحمولة على زيد ان ليس غير زيد بحسب الوجود
واجاب عنه بقوله ولا يخفى ما فيه **و** قوله وقد خالف في ذلك جميع المعتز لة
اي قد خالف جعفر بن الحارث فيما ذهب اليه من كون الواحد غير
العشرة مثلا جميع المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون الواحد من العشرة
عين العشرة واما الاشاعرة فقد ذهبوا الى انه ليس عينها ولا غيرها
كما عرفت فتبصر **قال المولى الخيالي** بدل ان الثانية وفي بعض النسخ
بدل لن الثانية فعلى الاول قيل قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه انه
تصحيف فضل اي زائدة لا فائدة فيه وعلى الثانية قوله فصل بالصاد
المهملة ومعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام لم لن عن النون
ولو وقع الامر بالعكس بان وصلت نون ان بهمزتها لكان تصحيف
وصل وكل من الاخيرين مشهور بين القوم واما تصحيف فضل بالضاد
المعجمة فلم نعثر على اطلاقه على التصحيف بسبب تغيير الحركة **قوله** اي

بتقدير

بتقدير ان يقال ولزم الخ اي بان يجعل ان المصدرية وصلتها في تاويل المصدر
ويجعل هو فاعل فعل محذوف ويعطف ذلك الفعل على قوله لصار
فيصير المعنى لو كان الواحد غير العشرة لزم افراد احد هما ضرورة
الواحد غيره نفسه والثاني ان تكون العشرة بدونه وكل منهما باطل ويمكن
ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى من غير تقدير ان
مثاله لو كان الواحد غيرها يلزم ان الواحد غيره نفسه وان تكون العشرة
بدونه او معطوف على خبر كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل
صار فيكون قوله بدونه معطوفا على خبره فيكون الحاصل لكان كون العشرة
بدونه فعليك بالترجيح **قوله** وح لا يرد النقض باللازم الخ يعني انه وان
صدق على اللازم انه لا يكون الملزوم بدونه لكن لا يصدق عليه انه بعض
من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل **قوله** وينتقض ايضا اي مع كونه
محتاجا الى تحمل تقدير ينتقض باللازم **قوله** ان الدليل جار في اللازم الخ
بان يقال لو كان اللازم غيره الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه واللازم
باطل فيلزم ان لا يكون اللازم غير الملزوم مع انه غيره عند المعتزلة وانما
قال عند المعتزلة لان اللازم عند الاشاعرة ليس غير الملزوم كما انه
ليس عينه **قوله** لان اللازم لا يتحقق بدون الملزوم الظاهر ان يقول لان
الملزوم لا يتحقق بدون اللازم ان اللازم يجوز ان يكون اعم فيتحقق بدون
الملزوم فافهم **قوله** لو استلزمت تحقق احد المتغايرين فيه اشارة الى
ان الملازمة المشار اليها بقوله وان يكون العشرة بدونه اعني لو كان
الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه ليست مختصة بهذه
المادة بل شاملة لكل مادة من مواد الغيرين **قال المولى الخيالي** لان
كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية اي
العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء بكله مغايرته لنفسه وقيل ان لزوم
مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءا من العشرة وعدم
تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرتها يلزم مغايرته لنفسه
بل يتم بمجرد بيان انه ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه او لا لان
يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونها فلا تكون العشرة مغايرة له

فعلى الاولى نسخة

فلوكان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما يعتبر
غيره ان لوكان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى واحد
فالصواب ان يقال لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه
لا يقتضي عدم المغايرة بينهما هذا فليتامل وقال ايضا وبالجملة مغايرة
الخ فلا يلزم من مغايرة الواحد العشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لانفسهما
ولا يذهب عليك ان ذلك وجه آخر للتنظر ليس حاصل ما قبله كما هو
المتبادر فتدبر ويمكن ان يكون وجه التنظر ايضا هو الاشارة الى ان لا فرق
بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك
من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة فافهم قال
الشارح المحقق وهي صفة ازلية تانيث ضمير العلم باعتبار الخبر ولا حاجة
الى ارجاعه الى صفة العلم كما قيل واخذ الازلية في التعريف مستغني
عنه بذكرها في قوله وله صفات ازلية واما ذكر الصفة فلان تكون موصوفة
لقوله تنكشف الخ وذكر المعلومات في تعريف العلم يشعر بالدور
لتوقف معرفة المعلوم على العلم ويمكن ان يقال ان معرفة المعلوم
يتوقف على العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة
وايضا المعرف هو علم الله تعالى والماخوذ في التعريف مطلق العلم وقيل
ينقض التعريف بالسمع والبصر واجيب بانه لوكان الاحساس مندرجا
تحت العلم فالسمع والبصر داخلان في المعرف ايضا وان كان مباينا له
فلا يصدق على السمع والبصر انها صفة تنكشف المعلومات عند
تعلقها بها وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع
من القادر العالم ما لا يوافق الحكمة مما يقدر عليه والعلم ليس تحت
القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة
واما تقديمهما على الحيوة فلاخذهما في تعريف الحيوة كما هو المشهور
واما تقديمهما على السمع والبصر ووجه تقديمهما على باقيها واضح قال
المولى الخيالي فان للعلم تعلقات الخ هذا هو ما عليه الجمهور وذهب
بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت او ستوجد حد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجو دها

فان

فان من علم ان زيدا سيدخل الدار فعند حصول الدخول يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج
احدنا الى علم آخر متجدد نظرا بالغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع
الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وقد مر فيما
سبق ما يتعلق به فتذكر وقال ايضا متناهية بالفعل وانما قيده بقوله
بالفعل لانها غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تقف في حد لا يتصور
فوقه تعلق آخر لان متعلقاته غير متناهية بهذا المعنى على ما قرر ولا بد وما
قيل ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها
وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة ان
ليس معنى قوله للعلم تعلقات غير متناهية بالفعل بالنسبة الى
كل واحد من الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية
بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه
ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا
شك ان المجموع وغير متناه كذا قيل وانت خبير بانه خلاف ظاهر
عبارة المحشي الفاضل كما لا يخفى على من نظر فيها فتامل وقال ايضا
بالنسبة الى الازليات كذاته وصفاته تعالى والمعدومات الازلية ممكنة
كانت او ممتنعة قوله لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في اضافته فقط
على تقدير كون العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فافهم قوله
اي ممكن الصدور منه اشار به الى ان المراد انها صفة بها يمكن التاثير
الايجاد من الفاعل قوله وموقوف عليه للجعل الآتي انه يعلل القدرة
به ويقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب
فلا يصح ان يكون اثر القدرة قال المولى الخيالي واما الوجود بالفعل
فهو اثر التكوين الخ اشارة الى فائدة التفسير بقوله يجعلها ممكنة
الوجود من الفاعل وتحقيق المقام ان المتكلمين افترقوا فرقتين
فرقة منهم المصنف اثبتوا التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة
وقالوا ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من الفاعل

والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلق
القدرة به في الازل وصحّ صدوره عن الفاعل اذا ترجح بتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فيكون تعلقات القدرة كلها
قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب
غير متناهية وفرقة نفوا التكوين وقالوا ان القدرة صفة من شانها
الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان
الطرفين مستويين صحّ كون كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه والمخصص هو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم انهم قد افترقوا فرقتين فرقة قالوا ان
القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا
تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة
عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم تكون مقدو
تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناهية
بالقوة وفرقة قالوا انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى
ان الارادة اذا رجحت احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد
فعلى هذا يكون تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات
فعندهم يكون مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تقف على حد لا يتصور فوقه آخر هذا
محصول كلام المحشي الفاضل قيل والاولى ان يقول على مذهب
النافين للتكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي به يصح صدور
الممكنات وثانيهما حادث يوجد به المقدورات وهي تعلق حادث
بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبي الممكن وهذه التعلقات متناهية
بالفعل غير متناهية بالقوة هذا فليتامل ثم ان الظاهر من قوله عند
تعلقها بها ان المراد هو التعلق الحادث وصحة التاثير والايجاد
للفاعل ازلية وكذا تعلق القدرة بهذا المعنى ازلي ايضا والنزاع في
ان التعلق ازلي او حادث انما هو بين النفاة للتكوين والملائم لهذا
المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها فافهم قال

الشارح

الشارح المحقق وهي صفة ازلية توجب صحة العلم لا نفس صحة العلم والقدرة
على ما ذهب اليه الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة ان لو كانت ذلك
لكان وصفه تعالى بالحيوة وصفا له بحال المتعلق ولم يقل توجب صحة
العلم والقدرة كما هو المشهور لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحيوة و
ليس المقصود استيفاء ما توجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة
ايضا لان شيئا من الصفات الباقية لا يكون بغير الحي بقي ان هذا
التعريف هل لحيوة الواجب ام للحيوة الشاملة قيل انه لحيوة الواجب
واورد عليه انه ينتقض حينئذ منعا لانه يصدق على غير حيوته تعالى
لحيوة ذوي العلم والقدرة من الثقلين وقيل انه للحيوة الشاملة
فحينئذ ينتقض جمعا بحيوة غير ذوي العلم من الحيوان واجيب
بمنع عدم صحة العلم الغير ذوي العلم من الحيوان مستندا بانه يجوز
ان يكون عدم العلم لغير ذوي العلم مع امكانه لمانع فتامل قوله قيل
ولا يخفى ان ذكرها الخ كما ذكره المثبتة في جنب الارادة والقائل
هو المولى القسطلاني وغيره قال المولى الخيالي او على صحة الاطلاق الخ
اي اطلاق القوي المشتق من القوة واورد عليه ان كون المأخذ
صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق
موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه والبدو
القدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه
تعالى عندنا ويجاب عنه بانه يجوز ان يكون مراده ان ذكرها بين الصفات
التي اذن الشرع باطلاق مشتقاتها عليه تعالى للتنبيه على جواز اطلاق
المشتق من القوة عليه تعالى لا ان توصيف الله تعالى بصفة القوة
القوة يدل على صحة الاطلاق والاولى ان يجاب بان مراد المحشي الفاضل
انه لو فرض انه لو لم يرد اطلاق المشتق على الله تعالى لكن ورد اثبات
القوة له لجاز لنا ان نشتق منها اسما ونطلقه عليه تعالى اذا لم
يوهم نقصا في حقه تعالى وهذا قول ارتضاه من الاشاعرة القاضي
ابو بكر الباقلاني وحجة الاسلام اما الاول فقد جوز اطلاق كل لفظ
صح اتصافه تعالى بمعناه ولم يوهم نقصا عليه تعالى وان لم يرد به ولا

باصله شرع واما الثاني فقد جوز اطلاق ما لم يوتهم نقصا بطريق التوصيف
دون التسمية اذا كان معنى ذلك المطلق ثابتا لله تعالى ولعل
الشارح والمصنف ممن يجد وحوز بنيك الاماميين الا انه قال السيد
السند قدس سره في شرح المواقف القوة والقدرة بمعنى واحد
والمشهور ان القوة صفة يتمكن بها الحيوان من مزاولة الافعال
الشاقة والقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة انتهى فعلى هذا
لم يرد اطلاق القوي عليه تعالى لما جاز اطلاقه عليه تعالى من مجرد
وروده وكونه ذا قوة في لسان الشرع فتامل واما ما قيل من ان
معناه ذكرها للتنبيه على انه يصح اطلاق القوة عليه تعالى بمعنى انه
يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي
المشتق عليه تعالى ففيه ما لا يخفى على احد قال الشارح المحقق وهي
صفة تتعلق بالمسموعات لم يقتصر في بيان صفة السمع على هذا
القدر بل له تتمة وهو قوله فندرك ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان
السمع والبصر المجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد ما
قيل انه يصدق على صفة العلم لانه وان كان يتعلق بالمسموع لكن
لا ينكشف المسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما
كذلك لكون بغيبتهما عن الحس ولا يغيب عنه تعالى محسوس
اصلا ويرد عليه ان ذلك ما دام المحسوس موجودا اما بعد عدمه فنسبته
اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به كعلمنا
بالمحسوس الغائب بعد الاحساس فافهم وقوله والتوهم وهو
ادراك ما وحدث فيه تلك المعاني من الاشياء الجزئية الموجودة
في المادة على سبيل التخيل بل علمه تعالى بكل منهما يتعلق صفتي السمع
والبصر بهما من غير استعمال الحواس ولا الوهم الذي هو سلطان
القوى الحسية لتنزهه تعالى عن ذلك يكفي انه لا مدخل للتوهم في ادراك
المسموع والمبصر ان هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس كما عرفت
فكان نفي كونه على سبيل التوهم استطرادي او ان المراد صفة
تتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات لان الظاهر

ان يجعل

قوله ويكون تعقلنا على سبيل
التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع
الخ

قوله فيكون تعقلنا بهما عن التخيل اذ لا يكون
ان التخيل ادراك المنتفي الوجود في المادة مع
حضور مخصوصه ومخصوص يحيطه ستر الابدو
الفيح في حالتي حضوره وغيبته علما في مخ
القاصد

ان يجعل المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس مدركا بما يدرك به ذلك المحسوس
فتامل وقوله ولا على طريق تأثر حاسة اي انطباق صورة في الحدقة كما
في ابصارنا او وصول هواء منكيف بكيفية الصوت في الصماخ كما في
سمعنا قيل ويمكن ان يعتبر تأثر الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن
اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا تحتاج الى توسط هواء
مشف بين الرائي والمرئي ولهذا لا يرى في الليل ما يرى في النهار هذا
وانت خبير بانه بعيد غاية البعد وفي هذا اشارة الى الجواب عن احتج
نفاتهما عنه تعالى بانهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان
بتأثر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى وحاصل الجواب منع
ذلك ان من المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من
حصولهما مقارنا للتأثر كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به
ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغائب
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه
وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم
المسموعات الخ اشارة الى الجواب عن احتجاجهم بانه تعالى
لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم
قدم المسموع والمبصر لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر او حادثين فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث وحاصل
الجواب اختيار الشق الاول ومنع لزوم قدمهما لجواز ان يكون كل
منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة قال المولى
الخيالي هما صفتان غير العلم الخ اي هما صفتان زائدتان على
العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات ومبنى اثباتهما
على ان للسميع والبصير حين السماع والابصار حالة اتم منها
حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فانا اذا علمنا
شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه وسمعناه نجد بالبديهة في هاتين
الحالتين امرا زائدا على العلم الحاصل قبل فعلم انهما صفتان مغايرتان
للعلم وهذا هو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية وقالت

الفلاسفة الاسلامية ومنهم الشيخ ابو علي بن سينا وتبعهم الكعبي
وابو الحسين البصري من المعتزلة انهما مؤولتان بالعلم بالمسموعات
والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام
الذي يكون للسميع والبصير حين الابصار والسماع والحاصل ان لعلمه
تعالى بالنسبة الي المسموع والمبصر نوعين من التعلق تعلق ازلي
به ينكشفان انكشافا تاما بالانكشاف التعقلي الذي يحصل لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما به ينكشفان
انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يحصل لنا بعد استعمال
الحاستين المعروفتين فهو باعتبار هذا التعلق يسمي بالسمع
والبصر فالعلم بالمسموع والمبصر والسمع والبصر متحدة بالذات
مختلفة بالاعتبار فلا ورود لما يقال من ان العلم بالمسموع مثلا
حصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فكيف يتحدان لانه قد عرفت
انه لا تعدد في الذات وانما التعدد في التعلق والاعتبار فهو لا ينافي
الاتحاد الذاتي وقال ايضا ومن تمسك به يعني من تمسك في اثبات
صفتي السمع والبصر المغايرتين بالقول المذكور يلزمه ان يثبت
الصفات الثلثة الباقية ايضا بان يقول العلم بالمشموم والمذوق و
الملموس حاصل قبل وجودها بخلاف الشم والذوق واللمس فانها
انما تحصل بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم بها فلا
تنحصر الصفات عنده في السبع فلا يكون تمسكهم بذلك صحيحا لكن قال
السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم
والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها فان انظر في ذلك من حيث
العقل لم يوجد له وجه سوي ما ذكره هولاء يعني الفلاسفة ومن تبعهم
فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن
بالعقل والاولي ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما
لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
قوله لجواز ان يكون مرجعهما الخ وانما اثبت صفتين زائدتين على
العلم لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع

والبصر

والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات ولا يصرف
اللفظ عن الحقيقة ما لم يوجد صارف وليس في العقل ما يصرفه
فلا حاجة الي تاويلهما بالعلم بالمسموع والمبصر فتبصر قوله اي في
عدم الاتحاد والظاهر ان يقول اي في اثبات الصفتين المغايرتين
للعلم بعدم الاتحاد وقوله ما قلنا اشارة الي ما ذكرناه نقلا عن شرح
المواقف قال المولي الخيالي حدوث التعلق التعلق امر اعتباري
لا يتصف بالحدوث ولذا لا يلزم منه كونه تعالى محلا للحوادث
فالمراد بحدوثه حصول اتصاف صفة السمع بذلك التعلق
فافهم قوله هذا لا يصح على مذهب من لا يقول الخ قد عرفت ما هو
الاولي في تعيين مذهب من لا يقول بالتكوين فتذكر قال الشارح
المحقق وهما عبارتان عن صفة توجب الخ قيل وكانه اراد بذكر
الحي الاشارة الي انهما لا بد لهما من الحيواة لكن لا جهة لتخصيصها
بالارادة والمشية بل ما عداهما ايضا كذلك ولا التخصيص لحيوة
الذكر ان لا بد من العلم ايضا واما انه لا بد من القدرة فقد حصلت
الاشارة اليه بقوله احد المقدورين فافهم وقوله مع استواء
نسبة القدرة الي الكل الخ زائد على التعريف للاشارة الي
دليل اثباتها وتقريره ان القدرة نسبتها الي الضدين سواء
ان كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من
غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها واي منهما فرض وقوعه بها فان
نسبته الي الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في
وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده ايضا فلا بد لتخصيصه
بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر
الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر لا لمرجح هذا خلف وليس ذلك المخصص امر منفصلا عن
الواجب تعالى والا لزم احتياج الواجب في فاعليته الي امر منفصل
وليس ايضا هي القدرة لاستواء نسبتها اليهما والي الاوقات
كما عرفت ولا العلم كما ذهب اليه الفلاسفة فانهم ذهبوا

قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق

الى ان ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية لما يجيء
فاذن ذلك المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر
والكلام ايضا ان لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وذلك
الامر هو الذي يسمونه الارادة ويعرفونها بانها تخصص احد
المقدورين في احد الاوقات بالوقوع هذا قال المولى الخيالي اعترض
عليه بانه الخ حاصله ان كون الارادة مخصصة باطل لانه اذا
تساوى نسبتها الى الضدين والى الاوقات فتعلقها باحدهما
دون الاخر في هذا الوقت دون غيره مفتقر الى مرجح ومخصص
لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى ذلك المخصص
فيلزم تسلسل الارادات واما ان لا تساوي بان لم يجز تعلقها
بالاخر وفي الوقت الاخر فيلزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك الذي اثبته الاشاعرة ضرورة ان احد الطرفين
لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازما
للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين من غير انتهاء الى حد الوجوب
فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل يجاب عنه بان الخصوصية المذكورة
ما لم تنته الى حد الوجوب لا تصلح ان تكون مخصصة لاحد
الطرفين فانه ان صار احد الطرفين بسبب تلك الخصوصية
اولى من الاخر بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض
وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص
احد الوقتين بالوقوع لامرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح
لا تكون تلك الخصوصية كافية فيه ولذا قيل في تعريف الارادة
صفة توجب تخصيص احد المقدورين دون ترجح احد المقدورين
وقالوا ايضا المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد
قوله حاصله انها تتعلق الخ يعني انا نختار الشق الاول من الترديد
ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها
ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يترجح المساوي بل المرجوح و
بالجملة تعلق الارادة يكفي في الترجيح لا يقال اذا تعلقت الارادة

صدور الفعل او تركه عن الفاعل مع عدم افتقار الى مخصص آخر فيصح تخصيص المساوي

لذاتها

لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص يجب ذلك
الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر فيلزم
الايجاب وسلب الاختيار لانا نقول وجوب الشيء بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وقد عرفت ان المعلول ما لم يجب
وجوده لم يوجد وههنا بحث تجده في شرح المواقف قوله الكلام
في وجود تلك الصفة فانه اما بالايجاب الخ اي لا نسلم وجود تلك
الصفة بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين
او الايجاب في فعله تعالى وذلك لانه اذا كان تعلقها باحدهما صادرا
عن الذات بالايجاب يلزم المحذور الثاني وان كان بالاختيار بان
كان نسبة الذات وكذا نسبة الارادة الى التعلقين على السواء
يجب لترجيح الذات هذا التعلق على ذلك التعلق مرجح وداع
ان الضرورة العقلية حاكمة بان الذات الذي نسبته الى احد
الشيئين على السواء لا يكون مرجحا لاحدهما بلا مرجح ويمكن ان يجاب
عنه بان نختار الشق الثاني ونمنع لزوم الاحتياج الى تقدير تساوي
نسبة الذات والارادة الى التعلقين لجواز ان يكون الذات
مع الارادة مرجحا لاحد التعلقين مع تساوي النسبة اليهما من
غير احتياج الى مرجح ويكون هذا خاصة الارادة كذا ذكر المولى
الشهير بخواجه زاده في تهافت الفلاسفة ولعل لهذا امر
بالتامل وممن تصدى بتخفية الحاشية الاحمدية من قال في تقرير كلامه
ان وجود تلك الصفة ممتنع لانه اما بايجاب الذات تلك الصفة
وهو غير جائز واما باختياره اياها فيلزم الترجيح بلا مرجح وجعل وجه
التامل الاشارة الى اختيار الشق الاول ودفع محذوره بان المقرر
عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة
بالايجاب وبعد وجودها يجوز ان تكون مخصصة لذاتها وفيه تامل
ومن الفضلاء من اجاب بان اللازم من وجود تلك الصفة هو
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح اي ايجاده من غير سبب وداع الى
ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع

ان اعن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من كل
الوجوه والجايع اذا كان عنده رغيفان متساويان ايضا وان
المحال هو ترجح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح وموجد
وذلك غير لازم من وجوه الارادة ورد بان هذا الجواب لا يجدي نفعا
لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت
معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والا وقات
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح ان المرجح هو الذات وهو
موجود والفرق بين القدرة والارادة في ذلك مشكل على انه قد صرح
السيد السند قدس سره في شرح المواقف في بحث الامكان ان
الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح حيث قال فيه بحث وهو ان المختار اذا
رجح احد مقدوريه بارادته لكن كان ارادته لاحدهما مساوية للارادة
الاخر بالنظر الى ذاته الخ ان يقال لم تتصف باحد الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى ننقل الكلام
اليها ويلزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح
احد المتساويين على الآخر من غير سبب انتهى فلا مخلص عن ذلك
الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين يحتاج ث
الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية ولما كانت التعلقات
امورا اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق كان التسلسل فيها
غير محال وبالجملة نختار الشق الاول من ترديد السؤال ونمنع
بطلان اللازم فتأمل قال المولى الخيالي تحقيقه اي تحقيق ان الصفة
المخصصة غير العلم لا تحقيق كلام الشارح حتى يرد ما يقال انه استند لال
على عدم كون العلم مخصصا بمقدمات لمثل هذا تحقيق
الدليل ففيه اشعار بان فيما ذكره الشارح قصورا فافهم ثم ان
تقرير كلام ذلك الفاضل هو انه على تقدير كون تلك الصفة
المخصصة هي العلم اما ان تكون العلم بنفس حقيقة الشيء او
العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكل منهما لا يصلح مخصصا اما

الاول

الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى كما يعلم الممكن يعلم
الممتنع ايضا فلا يكون مخصصا وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم
بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه حالا كان
او استقبالا لان المعلوم هو الاصل والعلم ظل له وحكاية عنه
سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او مؤخرا عنه وهو الانفعالي
وظل الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك
الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم
بوقوع الشيء فرع كون الشيء بحيث يقع فلا يجوز ان يكون
مخصصا ومتبوعا للوقوع والا يلزم الدور وقد اندفع بذلك التقرير
ما قيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي
وعلم الله تعالى حضوري لان قد عرفت ان المراد بالتصوري و
التصديقي العلم بنفس حقيقة الشيء والعلم بوقوعه ووجوده
في الخارج حصوليا كان او حضوريا لا ما هو في العلم الحصولي
اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم واندفع ايضا ما قيل
انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان
الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية
ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون
التصديق بها فرع وقوعها وذلك لان التصديق على هذا التقدير وان
لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود ولكنه فرع له بالمعنى
الذي ذكر وهو كونه ظلا للمعلول وحكاية عنه وفي هذا القدر
كفاية لعدم كونه مرجحا لوقوعه نعم قال ناقد المحصل ان هذا مخالف لما
تقرر عندهم من ان ما علم الله يجب ان يقع وانت خبير بما فيه ان
كنت من اهل الخبرة فتبصر وقال الشارح المحقق في شرح المقاصد
والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر
الصفات ضرورية انتهى فليتأمل قال المولى الخيالي وبه يندفع قول
الحكماء الخ اي وبذلك التحقيق من ان العلم بالوقوع متقدما عليه
او متأخرا عنه لا يصلح ان يكون مخصصا اندفع ما قيل ان العلم التابع

وجه التعميم فحوى ان كلام الشارح رح واي باندفاع قول
الحكماء من غير احتياج الى المقدمة التي ذكرها الفاضل الى
من المقدمات كما يظهر من تقريره وجه الاندفاع
بعد فعلى هذا يكون توسيع دائرة الدليل اعني العلم
الحصولي والحضوري على ما يكون
العلم مخصص لكن على بصيرة

لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي دون الفعلي وعلمه تعالي من قبيل
الثاني ان هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان تقع فتقع كما علم
فلا يكون علمه تعالي تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها فافهم
المعينة ووجه الاندفاع ظاهر فانهم ان ارادوا انه ليس ظلا وحكاية
عنه فهو باطل مردود وان ارادوا انه ليس بتابع للوقوع في الوجود
الخارجي لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا
لوقوع الشيء كما لا يخفي فخذه ولا تلتفت الي الانظار الفاسدة وقال
ايضا نعم يرد ان يقال الخ حاصله انا لو سلمنا ان العلم بنفس حقيقة
الشيء وكذا العلم بوقوعه لا يصلح ان يكون مرجحا لكن لا نسلم عدم
كون العلم بالمصلحة مرجحا كما ذهب اليه ابو الحسين وجماعة
من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وغيرهم وهو
ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون كون الفعل بحيث يقع في وقت
معين اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهذا ظاهر
لمن تامل واجيب عنه بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان
مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالي وليس كذلك فيجوز ان يترك ما فيه
من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا هذا وفيه تامل
قوله وهو وان كان سابقا الخ جواب عما يقال كيف يكون
العلم بالمصلحة مخصصا وسابقا علي الارادة ان يصدق اولا بالمصلحة
علي ما ثبت فيه وحاصل الجواب انه لا يلزم من ان يكون سابقا
علي الارادة في حقنا ان يكون كذلك في حق الباري تعالي بل يجوز
ان يكون نفس الارادة في حقه تعالي فتبصر قال الشارح المحقق
وفيما ذكر تنبيه الخ اعلم ان الكرامية ذهبوا الي التفرقة بين المشيئة والا رادة
وجعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله تعالي بها من
حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات فقد نبه
المصنف علي رد مذهبهم بان عدها من الصفات الازلية ووجه كونه
مردودا انه علي تقدير حدوث الارادة يلزم التسلسل في الارادة
علي ان قيامها بذاته تعالي باطل للزوم كونه تعالي محلا للحوادث وقال

الحسين

الحسين البخاري ان كونه مريدا امر عدمي هو عدم كونه مكرها ولا ساهيا
ولا مغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل
غيره الامر به كذا في شرح المواقف فعلي هذا يكون في بيان الشارح خلط
مذهب كما قيل الا انه قال في شرح المقاصد وقول الكعبي وكثير من
معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه
ولفعل غيره هو الامر به حتي ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له تعالي
انتهي فقد دل كلامه هذا علي ان منهم من ذهب الي ان ارادته
لفعله هو كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به فلا خلط
لمذهب بمذهب كما قيل وكون هذا المذهب مردودا لما اشار اليه
بقوله كيف وقد امر كل مكلف بالايمان الخ وحاصله انه كيف
يكون الامر هي الارادة وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات
ولم يشأ ذلك من بعضهم حيث لم يحصل منهم ولو شاء لوقع
وحصل التبعية لقوله تعالي ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم
جميعا وقوله صلي الله تعالي عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وقد تلقته الامة بالقبول وورد علي السلف والخلف
وتاويله بالمشيئة القسرية عدول عن الظاهر من غير دليل والفرق
بين المشيئة والارادة بما ذكر فقد عرفت بطلانه وقد نبه المصنف علي
رد كونها امرا عدميا بعدها من الصفات الثبوتية وعلي رد
كونها امرا بجعلها مقابلة لصفة الكلام التي اندرج فيها الامر فافهم
قال المولي الخيالي ان قلت يلزم منه الخ يعني ان قلت ان تفسير
الارادة بالسلوب باطل لان تلك السلوب متحققة في الجماد ايضا
فلو كان الاتصاف بمجرد تلك السلوب كافيا في كونه تعالي مريدا لزم
ان يكون الجماد مريدا ايضا واللازم باطل والملزوم مثله وهذا السؤال
لصاحب المواقف والجواب للشارح المحقق ذكره في شرح المقاصد
وحاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من كون الاتصاف بمجرد
تلك السلوب كافيا في ارادة الباري تعالي كونه كافيا في غيره وانما
يلزم ذلك لو كان هذا التفسير لمطلق الارادة وليس كذلك بل الارادة

الواجب حيث اخذ الواجب فيه فان الضمير في قوله انه ليس بمكره عائد
الى الواجب ولا يذهب عليك انه يجوز ان يكون مراده انه اذا صح
اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد كونه متصفا بتلك السلوب صح اطلاقه
على الجماد ايضا لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا ولا يندفع ذلك بما قيل
ان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا
مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك حتى يلزم كون الجماد
مريدا ايضا كما لا يخفى على المتامل حق التامل نعم لقائل ان يقول ان هذا
قياس الممكن على الواجب وهو غير معتبر كعكسه فافهم واجاب
بعضهم عن السؤال ان كون الجماد مريدا انما يلزم لو فسر قوله و
لا مغلوب بعدم كونه مضطرا في افعاله بل تكون افعاله على نسق
واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله بان يكون فا (علا)
بالاختيار فلا لان الجماد ليس فاعلا بالاختيار ويكون معنى كونه
تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله ولا هو ساه فيه ولا مغلوب
الطبيعة فيها بل هو فاعل بالاختيار فح يكون راجعا الى نفي كون
الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ويؤيده قول الشارح في
شرح المقاصد ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون
الواجب مريدا للشيء اي فاعلا له على سبيل القصد والاختيار هذا
فتدبر ثم انه لا مجال لتقرير السؤال بان هذا التفسير صادق على
الجماد فيلزم ان يكون مريدا لانه فاسد بديهة كيف وقد اخذ الواجب
فيه فكيف يكون صادقا عليه فليتامل (سيالكوتي) **و** قوله نعم يرد عليه الخ حاصله
ان من اثبت الارادة جعلها صفة مخصصة فاذا كانت عبارة
عن السلوب المذكورة لا تصلح مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
في وقت دون وقت لان نسبتها الى الكل على السواء وان لم
تكن عبارة عن تلك السلوب بل عن صدور الفعل عن الذات
على وجه عدم كونه مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا في ذلك فهو مع
كونه بعيدا غاية البعد يلزم القول بالايجاب وذلك لان الصفات
مقتضى الذات فعلى تقدير كون الارادة عبارة عن صدور الفعل على

هذا الوجه يلزم اقتضاء الذات صدور الفعل فيكون الفعل صادرا
عنه بالايجاب وهو قول الفلاسفة وهذا التفسير كما عرفت لبعض
المعتزلة وهم لا يقولون بالايجاب وبالجملة انه على الشق الاول (ابن شجاع)
يرد عدم الصلاحية للتخصيص وعلى الشق الثاني يرد مع عدم
الصلاحية المذكورة لزوم القول بالايجاب وبهذا التقرير اندفع
ما قيل ان قوله وان اريد بعد قوله نعم يرد عليه الخ خارج عن اسلوب
التحرير لان المناسب ان يكون المحتمل معنى يصلح ان يكون مخصصا
لاحد الطرفين بالوقوع حتى يكون بين الايراد والتوجيه التيام وهذا
المعنى ليس مناط التخصيص فافهم واندفع ايضا ما قيل من ان (كمال)
الحق انه ليس قولا بالايجاب لان لصاحب هذا التفسير ان يقول
ان صدور الفعل عن ذاته تعالى من غير اكراه ولا سهو ولا مغلوبية
فيه لا يقتضي الايجاب بل يمكن ان يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل
وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في الفعل (عصام وقسطلاني)
فليتامل فانه دقيق واما ما قيل انه يجوز ان يثبت ذلك القائل المشية
ويجعلها مخصصة دون الارادة ففيه انه لا فرق بين المشية والارادة
الا عند الكرامية كما صرح به في شرح المقاصد وصاحب هذا التفسير
ليس منهم فعنده المشية والارادة لفظان مترادفان **و** قوله
الملازمة غير مسلمة عندهم فانهم يقولون بجواز تخلف المراد عن
الارادة فانهم يقولون انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة
اي يامرهم بذلك ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها
وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح **و** قوله لكن الكلام على
التحقيق اي الغرض بيان ما هو الحق وهو ان كل ما اراد الله تعالى فهو
كائن لا محالة وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا
مامورا به بل منهيا عنه لما عرفت من الادلة المذكورة فيما قبل الزام
الخصم وتحقيق المقام ان المعتزلة لا ينكرون ان لله عز وجل مشية
اذا تعلقت بشيء وقع البتة وهي مشية القسر والالجاء كيف
وقد قال الله عز وجل قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين

اي لكنه لم يهدكم لانه لم يشأ ه وله نظائر مما لايحصى وهذه المشية
لاينكرها معشر اهل السنة بل نجعل لله عز وجل مشية سواها
فالمعتزلة يفسرون المشية التي هي صفة من صفاته تعالى بانها اذا
تعلقت بفعل غيره كان معناها انه تعالى امر بذلك الفعل واما
المشية الواقعة في مثل قوله تعالى فلو شاء لهديكم فيحملونها على
المشية القسرية وان كان عدولا عن الظاهر وتقييدا للمطلق
من غير دليل عليه ولا يسلمون ان الله سبحانه اذا شاء امرا وقع
البتة الا اذا كان قسرا والجاء فاعتراض المحشي عليه موجه وجعله
ذلك من قبيل التحقيق كلام واضح لاسترة فيه فما قاله بعض
الفضلاء من ان هذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم لا يجوز
تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا
الاستدلال فمن قال الملازمة في قوله لو شاء لوقع غير مسلمة عندهم
لكن الكلام على التحقيق لا محصل له فكلام يتعجب من صدوره عن مثل
ذلك الفاضل فان قول الشارح كيف وقد امر كل مكلف الخ اشارة
الى رد مذهب المعتزلة من تفسيرهم الارادة بالامر لاستدلال لكونها
امرا على ما ذهب اليه وهم ذلك الفاضل كما لا يخفى على المتأمل قال
الشارح المحقق هي صفة ازلية عبر عنها بالنظم اي العربي واما اذا
عبر عنها بالنظم السرياني فيسمى بالزبور واذا عبر عنها بالعبري
فتوريه واذا عبر عنها باليوناني فانجيل والاختلاف في العبارات دون
المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة
وتخصيص القرآن بالذكر لاختصاص بحث الكلام بالقرآن ووصفه
بالمتركب من الحروف للتصريح بما اريد من القرآن من اللفظ ان لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك او المجاز المشهور
شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء قيل وظاهر بيانهم ان الصفة
الازلية هي المعاني الذاتية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر
ان ذات فرعون وهامان وامثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل

عمم

القائم به

القائم به هو العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو
اما راجع الى صفة العلم كما قيل والى صفة القدرة كما يمكن ان
يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي
ان يفوض علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته تعالى
لكن لا نعرف حقيقته وكيف قامت بذاته تعالى فليتأمل و قوله
وذلك ان كل من يأمر الخ ذكر التفتازاني محمول على التمثيل والا فالقرآن
لا ينحصر فيها ان فيه النداء والاستفهام حتى قالوا كلامه تعالى خمسة
اقسام بل فيه التعجب والتمني والترجي وما قيل من ان التمني والترجي
يستحيلان في حقه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام عنه تعالى
ايضا مندفع بان القرآن نازل على لسان العباد و قوله وهو غير
العلم الخ اي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير
الارادة ولهذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الاخبار وفي اثبات
الثاني بذكر الامر فاندفع ما اورد من ان مغايرة الخبر للعلم لا تفيد
مغايرة الكلام مطلقا للعلم وكذا مغايرة الامر للارادة لا تفيد
مغايرة مطلق الكلام لها ثم لم يذكر ما يدل على المغايرة الا في النهي
وهو ان المعنى الذي يجده الناهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه
كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه
اعتمادا على المعرفة بالمقابلة وما قيل في وجه عدم ذكره انه جرى على
ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا فيه ارادة فعل ففيه انه
على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى فتأمل ثم ان
الغرض من هذا الكلام هو الاشارة الى نفي ما يستفاد من كلام
المعتزلة من ان المعنى الذي هو مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم
القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المأمور به وفي النهي راجع الى
كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات
فيكون حاصل هذا الكلام منع كون المعنى الذي هو مدلول العبارات
ما ذكر مستندا بان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه الخ صرح به السيد
السند قدس سره في هوامش شرح المواقف فاحفظ قال المولى الخيالي

قيل عليه الح القائل هو الشارح لاخير للعقائد مولانا زاده ومحصله
ان هذا الدليل غير تام لانه انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين
الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لالمطلق العلم الشامل
للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه
صورة ما اخبر به بالضرورة والمدعى هو الثاني والا لا يثبت كلام
نفسي مغاير لباقي الصفات لجواز ان يكون من قبيل العلم التصوري
او التصديق الغير اليقيني ولئن سلمنا ذلك الا انه لا يتم في شانه
تعالى ان لا يمكن ان يقال انه تعالى قد يخبر عما لا يعلمه لانه يستلزم
الجهل والكذب وكلاهما محال على الله تعالى و قوله وقياس
الغائب على الشاهد غير مفيد اشارة الى الرد على ما قاله الامام
الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب
ان لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع وحاصل الرد انه انما يفيد
في المطالب الخطابية لا اليقينية ان هو لا يفيد الا الظن هذا
وانت قد عرفت ان مال كلام الشارح هو المنع مع السند فما ذكره
ذلك الفاضل كلام على السند الغير المساوي فتفطن واجاب عنه
بعض الافاضل بان المراد انه قد يخبر بوقوع النسبة وهو عالم بارتفاعها
على ما يقتضيه قوله بل يعلم خلافه ولا شك انه في حال الاخبار يجد
في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك على
بوقوع النسبة ولا ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك
غير حاصل له فثبت مغايرته للعلم الغير اليقيني ايضا فتبصر وقد
اجيب عنه ايضا بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري
هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته
له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الزام الخصم لقولهم به
وفيه انه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية
واما اذا كانت دلالة الاثر على المؤثر فلا وايضا ان المقصود ههنا
ليس الالزام بل هو اثبات المطلوب الذي هو من جملة المهمات
الدينية فافهم وما قاله بعضهم من ان المقصود ههنا هو مجرد تصور كمال

الكلام

الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته للواجب تعالى
وبيان مغايرته لسائر الصفات فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم
السلام كما سيجيء ففيه ان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر
انما يدل على ثبوت الكلام له تعالى لا على كونه مغايرا لباقي الصفات
فلابد من بيان المغايرة وامكان حمل ما تواتر بالنقل ثبوته على ظاهره من
غير ان يؤول ويمكن ان يقال ان اثبت باجماع النبيين كونه عز وجل
متكلما ونطقت به الكتب المنزلة كما نطقت بكونه عالما مثلا والاصل
في نعت منعوت بنعتين ان يكون كل منهما مغايرا للاخر ولا داعي الى
جعل احدهما عين الاخر فالظاهر ان يحكم بينهما بالمغايرة في نقل عن
الانبياء عليهم السلام بالتواتر قد دل على المغايرة ايضا الا انا لم
نطلع على حقيقته ما هي في حق الغائب فليتأمل و قوله واعلم ان
المقام تحقيق الكلام النفسي لمجاز الافهام نقل عنه يجوز بالحاء
المهملة وبالجيم انتهى فعلى الاول يكون من حزت الموضع احوزه
اذا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوز اي ساق
سوقا لينا وعلى قطع النظر عما نقل عنه يمكن ان يكون بالحاء والراء
المهملتين من الحيرة و قوله المعنى الذي نجده الخ حاصله ان المعنى
الذي نجده في انفسنا حال الاخبار عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية
بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني
المدلولات اللغوية التي تسمى في الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر
فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام و
بحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى
الواحد بل كما يدل عليه بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها
التي تتغير بتغيرها ان غير المتغير غير المتغير بلا ريبة وبهذا اندفع
ما قيل ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة
لتغيرها بتغير الالفاظ والعبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى
واورد عليه ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا

المولى القسطلاني

الجلبي السيالكوتي

ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق
وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ بعيد عن مقصودهم
بمراحل واجيب عنه بان المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي
يعبر عنه بالعبارة او الكناية او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي
ام لا فهو مطلب آخر ابنه الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا وليس
مراد القوم بقولهم الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي انه مدلوله
اللغوي الذي يتغير الالفاظ والعبارات كيف وهو مستلزم لقيام
الحوادث بذاته تعالى كما مر آنفا بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم
من الكلام وهو الذي لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات وهو
الاصل بالنسبة الى الالفاظ وهو المعبر عنه بالمعنى الثاني في اصطلاح
القوم فتامل قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى الخ وتقريره ان
الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة
الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه يجد ذلك المعنى من نفسه ويعبر
عنه بقوله زيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام الى غير ذلك
مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به
ايضا فتم الدليل واندفع القيل هذا وقد عرفت ان ما ذكره الشارح
ليس بدليل بل هو سند المنع كونه راجعا الى العلم كما هو مدلول عبارة
المعتزلة ولعله لهذا امر بالتدبر ويمكن ان يكون كلام المحشي الفاضل
مبنيا على تسليم كونه دليلا فعلى هذا يحتمل الامر بالتدبر وجوها الاول
انه يرد عليه ايضا انه غير تام في ذاته تعالى ان لا يصح كونه تعالى شاكا
ولا اخباره عما لا يعلم بوقوعه وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد
الثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع
الثالث انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا
الا مجرد صيغة الخبر فافهم قال المولى الخيالي فالموجود صيغة الامر لا حقيقة
لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب فان صيغة الامر موضوعة
للطلب الحاصل للمتكلم فقوله والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية

التي

التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر يعني النسبة الايجابية التي بطريق
الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم
وقوعه فمردود بان اللفظ اي يعبر به عما يدل عليه وضعا والذي وضع له
صيغة الامر هو الطلب الحاصل للمتكلم ومن البين ان ليس في الصورة
المذكورة طلب حاصل للمتكلم نعم فيها حالة باعثة على التلفظ
بصيغة الامر لكن لا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا لجواز ان
تكون هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم على ما في المواقف
و قوله اي التي ثبت مغايرتها للعلم الخ دفع لما عسى ان يورد على
الشارح من ان الدليل المذكور انما يدل على ثبوت صفة الكلام وذلك
غير كاف في قطع مادة الشبهة بل لا بد مع ذلك من اثبات مغايرة
الكلام للعلم والارادة وتقرير الدفع ان المغايرة المذكورة قد ثبتت
فيما تقدم وانما الحاجة ههنا الى اثبات اصل صفة الكلام فما ذكره من
الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء فانما هو لاثباته فقط وقد عرفت
فيما تقدم انه يمكن ان يجعل ذلك دليلا على المغايرة ايضا ولو بتكلف
فتدبر و قوله قال في التلويح الخ وتوضيح ما في التلويح ان ثبوت شريعة
نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم موقوف على وجود الباري وعلمه
وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي بمعجزاته اما توقفه على الاخير
فظاهر واما على ما سوى الكلام فلان ثبوت نبوته صلى الله تعالى عليه
وسلم يكون بظهور امر خارق على يديه هو فعل الله تعالى لانه تصديق
منه تعالى اياه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك انه موقوف
على كونه تعالى موجودا عالما قادرا مختارا لذلك من بين من
عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا صلى الله
تعالى عليه وسلم مأخوذة من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية
واعلاها وثبوته موقوف على كونه متكلما فقط ما قاله بعض
الفضلاء من انه لا يتوقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه تعالى
انه يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله عز وجل فيهم علما ضروريا بالتمام
وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها وتصديقهم

بدلالة معجزاته

حسن جلبي وعصام الدين

بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج فى شىء من ذالك الى اتصافه
بالكلام لان الكلام فى شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ونوقفها على
التصديق بكلامه تعالى حتى لا سترة فيه فافهم **و** قوله فتبين كلاميه
تدافع قيل لا حاجة فى اثبات هذا التدافع الى نقل ما فى التلويح فان
الشارح صرح فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على
الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قول المصنف الحى
القادر العليم السميع البصير الشائى المريد وايضا قد ورد الشرع
بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع
فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
ثبوت الشرع عليه فتبصر **قوله** وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على
الشرع حيث اثبت كلامه تعالى بالاجماع الذى هو موقوف
على الشرع **قوله** قيل وجه التوفيق الخ وقيل ايضا ان ثبوت شرع
خاص وهو ما ثبت بالقران موقوف على التصديق بالكلام والتصديق
بالكلام موقوف على الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
فالموقوف غير الموقوف عليه فلا دور ولا تدافع وقيل لا تمحل فى التوفيق
لان ما فى التلويح ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت
الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم الدور بل على صدق
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة وما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف
على ظهور امر خارق على يديه لا على ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه
تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء عليهم السلام وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم انتهى **قوله** تمحل لعله اشارة الى انه لا معنى لتوقفه
على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فى نفسه كما لا يخفى فافهم **قال الشارح المحقق** فثبت ان الله تعالى الخ هذا بظاهره تفريع على قوله والدليل
على ثبوت صفة الكلام لكن بملاحظة ادلة باقى الصفات ولك ان تجعله
متفرعا على جميع ما سبق **و** قوله ولما كان فى الثلثة الاخيرة الخ يعنى ان

البعث

البعث على تكرر الاشارة هو زيادة النزاع والخفاء فلذا عكس فى
الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع
اشهر والتفصيل اوفر ونبّه على ان الاسم هو المتكلم لا المكالم
قوله جواب ما يقال الخ وتقريره ان قيام التكلم بذاته تعالى يستلزم قيام
الكلام به تعالى وذلك لان التكلم هو حصول الكلام وقيام حصول
الكلام به تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى بالضرورة **قال المولى الخيالى** والمعتزلة يقولون الخ يعنى انهم ايضا يقولون بان ثبوت
المشتق للشىء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له وان ثبوت
المتكلم له تعالى يقتضى ثبوت التكلم له تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى
لا يستلزم قيام الكلام به تعالى وانما يستلزمه لو كان التكلم بمعنى
قيام اما لو كان بمعنى ايجاد الكلام وخلقه فى بعض الاجسام فلا يلزم من
قيامه بهذا المعنى بذاته تعالى قيام الكلام به تعالى بل هو عرض موجود
فى محل آخر قائم به ونظيره ما يقال تكلم الامير بلسان الوزير والجنى بلسان
المصروع واورد عليه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق
الكلام ايضا بذاته تعالى بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم
باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لا
يشتق اسم الفاعل لشىء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة
قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى
كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم
يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا
يوجب قيام المأخذ به فليتأمل **قوله** قال فى شرح المقاصد الخ الغرض من
نقل هذا الكلام تعيين ما هو المختار عندهم وايراد ما اورده عليه **قوله**
اقول يرد عليهم الخ يعنى ان ما قراه القارى فعل من افعالهم الاختيارية
وكل فعل اختيارى للعبد فهو مخلوق له عندهم فكيف يكون مخلوقا لله
تعالى وتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص غير
جائز ولعل وجه التأمل اشارة الى ما قيل من ان عامة المعتزلة الذين
منهم ابو هاشم واتباعه زعموا ان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور

العبد وان كان يقدر على مثل مقدوره فكلامه تعالى هو موجده و
مخلوقه الذي اوجده في الجسم الاول بلا اختياره ثم ذلك الجسم الاول
تكلم باختياره بمثل كلامه تعالى لا بكلامه بعينه والمسموع الآن منه القران
ليس كلامه تعالى نعم من زعم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
كابي القسم لا يجوز له ان يقول انه تعالى خلق كلاما في بعض المتكلمين
ثم انه اوجده باختياره كلاما يماثله فليتفهم **قوله** ضرورة ان المتكلم
من قام به الكلام الخ هذه عبارة الشارح بعينها في شرح المقاصد
نقلها المحشي هنا بيانا لكون تاويل المعتزلة عدولا عن الظاهر والعرف
قوله نقل عنه وهم يجوزون الخ قال في شرح المقاصد ولما رات الكرامية
ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
بذات الله تعالى انتهى وهم يسمونه قول الله واما كلامه القديم عندهم
فهو القدرة على التكلم على ما قرر هذا هو المشهور لكنه وقع في شرح
المواقف ان الكرامية لا يقولون بقيام الحادث بذاته تعالى مطلقا
بل انما يقولون بقيام حادث يحتاج الباري اليه في ايجاده للخلق ثم اختلفوا
في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فتدبر **تنبيه**
اعلم ان الحاصل انه قد انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة في
هذا الباب قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من
صفات الله تعالى وكل ما هو كذلك فهو قديم والآخر حدوثه وهو
انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين
فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة
والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحنابلة والحشوية
كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي
النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي
ونفيه وان القران هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي
ام لا والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم الكلام

النفسي

النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه
هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
ستة اشهر ثم استقرار رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر
كذا في شرح المقاصد **قال الشارح المحقق** يعني انها صفة واحدة الخ اشارة
الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها آمرا الخ بما سبق وحاصل
الدفع ان ما سبق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم
تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات قيل ويمكن ان يكون اشارة
الى انه تعالى متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالة وجارحة **و** قوله لما ان ذلك
اليق بكمال التوحيد فان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل
في تحقق شيء من الاشياء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا بقدر
الضرورة ولا يخفى عليك ان هذا دليل خطابي والمطلوب يقيني **و**
قوله ولانه لا دليل على الخ وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه وانت خبير
بان كلا من المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلانه ان اراد عدم الدليل
في نفس الامر فهو ممنوع وان اراد عدمه عنده فهو غير مفيد واما الثانية
فلان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قيل والاولى ان يقول ولا
دليل عليه لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما يوجب نفي تكثر لا دليل
عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل
يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل فلا يصار اليها الا بالدليل فافهم **و**
قوله فان قيل هذه اقسام للكلام الخ معارضة على كون الكلام صفة
واحدة في حد نفسها متكثرة عند حدوث تعلقاتها وتقريرها ان ذلك
باطل لاستلزامه وجود الجنس بدون انواعه وذلك لان الامر والنهي
والخبر ونحو ذلك من الاستفهام والنداء امور متمايزة في حدود
انفسها واقسام من الكلام وهو جنس لها والجنس لا يوجد الا في ضمن
شيء من انواعه فلو وجد الكلام في الازل بدون ان يوجد هذه الاقسام
يلزم ان يوجد الجنس بدون انواعه وهو محال فيتعين ان توجد هذه
الاقسام في الازل فلا يكون الكلام صفة واحدة تتكثر الى الامر والخبر
ونحوها عند التعلقات الحادثة **و** قوله قلنا ممنوع الخ حاصله منع لقوله

والجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه مستندا بانها ليست
انواعا حقيقية للكلام حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له
بحسب تعلقه بالاشياء فيجوز ان يوجد جنسها بدونها ومعها
ايضا فتدبر **قوله** وهو عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة ذهب
ذهب هو وكثير من المتقدمين الى ان الكلام في الازل ليس
متصفا بشيء من هذه الاقسام الخمسة بل انما يتصف بذلك فيما
لا يزال **قوله** ويرد على قوله انه الخ حاصله ان ابن سعيد من اهل السنة
وعندهم الكلام النفسي الازلي مدلول الكلام اللفظي فيلزم ان يكو ن
متعددا لان اللفظ ان تعدد واللفظ يستلزم تعدد مدلوله فكيف يتاتى
القول بكون الكلام النفسي الازلي صفة واحدة لا تعدد فيها في
الازل وانقسام **قوله** ومن ثمة ذهب الجمهور الخ اي ومن اجل
استلزام تعدد الكلام اللفظي الدال تعدد الكلام النفسي
المدلول ذهب الجمهور من الاشاعرة الى ازلية التعلقات حتى
يكون للكلام كثرة في الازل بحسب التعلقات فيكون مدلو لا
بحسبها للكلام اللفظي المتعدد مع وحدته في نفسه وبهذا سقط
ما قيل يفهم من كلامه ان الذاهبين الى ازلية التعلقات قائلون
بتعدد صفة الكلام وليس كذلك فافهم **قوله** كذا قيل اشارة الى
ضعفه ووجه ضعفه انه انما يلزم ذلك لو كان دلالة اللفظي على النفسي
دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل دلالة الاثر
على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر وقيل في وجه ضعفه ان
اللازم من كون الازلي مدلول اللفظي الانقسام حين صار مدلول
اللفظي وذلك انما يكون فيما لا يزال الا ان يقال مراد القائل انه اذا
تعدد باعتبار تعلق اللفظ به فيما لا يزال يجب ان يكون في نفسه متعددا
فيتعدد في الازل ايضا فتامل **قال المولى الخيالي** والجواب الحق ان عدم
وجوده بدونها الخ اي ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات في
الازل لا ينافي كونها صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب
الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر

بحسب

بحسب الذات كما في العلم فانه صفة واحدة ولها كثرة باعتبار تعلقاته
الازلية مع ان كثرته تلك لا تنافي وحدته في حد نفسه وهذا هو المطابق
لمذهب الجمهور فانهم قالوا كلامه تعالى واحد لانها لو تعددت لاستندت
الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم
لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود صفات غير متناهية فثبت انه واحد واما انقسامه
الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق
فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا و
باعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي
ورجح هذا القول جماعة من المتاخرين منهم الجلال المحلي في شرح جمع
الجوامع حيث قال فيه والاصح تنوعه في الازل الى هذه الانواع بتنزيل
المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود والفرق بين ما ذهب اليه
الجمهور وبين ما ذهب اليه ابن سعيد ان التعلق المذكور ازلي عند
الجمهور وحادث عند ابي سعيد وان كونها صفة واحدة وكون
انقسامها الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق متفق عليه فيما بينهم
وانما حكم المحشي الفاضل بحقية هذا الجواب لعدم احتياجه الى القول
بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر
قوله ليس يختص بمذهب الحدوث بل هو وارد على القول بان
تعلقات الكلام ازلية ايضا بان يقال كيف يكون صفة الكلام
في نفسها واحدة غير منقسمة الى امر ونهي وخبر وغيرها ولا امكان
لوجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث **قوله**
وهو الذي ذكره الشارح اي وايضا ما ذكره ذلك المعترض والمجيب
هو الذي ذكره الشارح بعينه فلا وجه لايراده **قوله** اللهم الا ان
يراد تلخيص السؤال والجواب بان خلاصة السؤال لزوم وجود
الجنس بدون الانواع الذي هو محال وخلاصة الجواب منع استحالته
في الجنس والنوع الاعتباريين وانت خبير بانه بعيد غاية البعد فلذا
عنونه بعنوان الضعف **قوله** وحينئذ يرد الاول وهو انه لا وجه

للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه او رد السؤال كما وقع
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وعلى
تقدير كون التعلق ازليا يعرف ايراد السؤال والجواب بالمقايسة
عليه ثم ان منشا هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسي باللفظي فان
الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام واما كون هذه الاقسام
انواع الصفة شخصية فمما لا يقدم عليه احد فلا يجري في سائر الصفات
فلا يرد ان توجه هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في العلم والقدرة
وغير ذلك ايضا فليتامل قال الشارح المحقق وذهب بعضهم وهو
الامام الرازي الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير خارج عن
الاقسام وانت خبير بان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه
خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال ان تعدد الخبر انما هو
بتعدد التعلقات فلا محيص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل
الامر الخ فيه انه لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب
على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل
ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة
كان فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة و
العقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة لما اشتهر من انه
لطلب الاقبال ثم ان ما ذكره على تقدير تمامه يجعل الامور الخمسة خبرا في
الازل وفيما لا يزال فلا وجه للتخصيص بكونه خبرا في الازل فليتامل قال المولى
الخيالي فان الامر من حيث هو امر غير الخبر يعني ان الامر الذي هو
الطلب بطريق الاستعلاء مثلا غير الخبر الذي هو الاعلام بوقوع
النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على مغايرتهما
اختلاف لوازمهما فان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الامر ونحوه
وقوله بخلاف الكلام اشارة الى دفع ما يقال اذا كان الامر من حيث
هو امر مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم
من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيها بحسب الذات بل
بحسب التعلقات فما حكم القول بانقسام الكلام الى الاقسام

المذكورة

المذكورة في الازل كما لزم ذلك لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه
لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو امر كلام
مخصوص حصلت له باعتبار تعلقه بالمامور به على وجه مخصوص وكونه
كذلك لا يخرجه عن كونه كلاما اعني صفة شخصية نعم يخرجه عن كونه
ملحوظا بخصوصية اخرى ككونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء وتحقيقه
ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات
عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه الاضافات متباينة فلا يصدق
بعضها حين صدق البعض الاخر وما قيل من ان هذا لو تم لزم كلية
مسمى زيد مثلا الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد
كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم
الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا تكاد ان تنتهي فمدفوع بان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون
مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي
جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه انسان لا انه زيد على
ما بين في محله فلا يلزم منه كلية مسمى زيد وقوله لا يوجب الاتحاد
اي والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة ولو سلم ذلك فجعل
الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعة الى الخبر ليس اولى من
جعله راجعا الى واحد منها ان لا شك في وجود نوع الاستلزام
بين الكل ان ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي
عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا اندفع ما قيل
ان استلزام الخبر للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد الجواز
والامكان فهو غير مفيد فافهم وقيل في وجه الترجيح ان الخبر اصل في
الكلام اللفظي والانشاء انما يحصل منه بنوع تصرف كالاشتقاق
كما في الامر والنهي والنقل كما في عسى ونعم وبعت واشتريت
او زيادة اداة كالاستفهام والتمني وما اشبه ذلك وهذا
ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قال الشارح
المحقق في شرح المقاصد والاقرب اي في اثبات وحدة الكلام ما ذكره

مرجح لجعل الطلب النفسي راجعا الى الخبر
النفسي ولا يذهب عليك انه غنا

امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم
يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم
بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع
المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع
الصفات انتهى **قال الشارح المحقق** فان قيل الامر والنهي الخ هذا
من شبه المعتزلة على ازلية الكلام وتقريره ان كلامه يشتمل على امر
ونهي واخبار وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي وذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى و
تقدس ولزم الكذب في الاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض
لا يقبل التاويل يجب تنزيه الله تعالى عنه ووجه كونه كذبا محضا
انه لا زمان قبل زمان التكلم قبل فعلى هذا يكون الاخبار بطريق
الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم لانه
لانقضاء للتكلم هذا والجواب التحقيقي من هذه الشبهة ان ذلك
السفه الذي ادعيتموه وكذلك الكذب انما هو في الكلام اللفظي
دون النفسي وكلامنا في الثاني فافهم **قوله** وان جعلناه في الازل
الخ حاصله ان كون ما ذكره سفها وعبثا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان
الامر مثلا لايجاب تحصيل المامور به في الازل مع عدم وجود المامور
فيه واما اذا كان لايجابه في وقت وجوده وصيرورته اهلا لتحصيله
فلا بل يكفي فيه وجوده العلمي كما في طلب الرجل عطاء ولده الذي اخبره
صادق بانه سيولد بعد موته وكذلك كون الاخبار في الازل بطريق
المضي كذبا محضا في حيز المنع وانما يكون كذلك لو اتصف الاخبار
بالنسبة الى الازل بشيء من الازمنة وليس كذلك اذ لا ماضي ولا
مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى وانما هو بالنسبة الينا
قال المولى الخيالي اعترض عليه بان فيه عن ما الخ حاصله ان ما يجد
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه
واما نفس الطلب وحقيقته فلا شك في كونها سفها ثم ان كان الجواب

المذكور

المذكور منع مستندا بطلب اعطاء الولد الذي سيولد بعد موته يكون الايراد
المذكور عليه ابطالا للسند الاخص الا ان يجعل ابطالا للمقدمة القائلة بان
وجود الامر بدون وجود المامور سفه ويستدل عليه بطلب الاعطاء
المذكور وح لا خفاء في الايراد الا انه يمكن الجواب عنه بتغيير الدليل بان
يقال مثلا انما يلزم ذلك لو كان خاليا عن الحكمة بالكلية والامر الازلي
ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال فافهم **قوله** وفيه تامل
ولعل وجهه ما ذكره نصير الدين الطوسي من انه انما يكون محالا ان كان
مقصود الطالب اتيان المطلوب حال العدم واما اذا كان مقصوده
هو الاتيان بعد وجود المامور والاقتدار عليه فلا وراجع الى وجدانك
فيمن اشرف على الموت وقال لقومه قولوا لابني الذي سيولد ان اباك
قد امرك بالاشتغال بعلم الدين فانك تحقق ان الثابت هناك
نفس الطلب لا العزم عليه قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم
وان كان المطلوب هو الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم
ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المقصود
هو الاتيان بالمطلوب حال الوجود من فهم الخطاب **قال** في شرح
المقاصد واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم
متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل
على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر
الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا فليتامل **قوله** كل من
يولد الى يوم القيمة ولذا وجب **قوله** فرق بين الامر الصريح والامر الضمني
لا حاجة في الجواب اليه بل الانسب الاوجه ما ذكره التاج ابن السبكي
في شرح المختصر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امر من وجد ومن لم
يوجد امرا صريحا تنجيزيا واما التكليف فهو تنجيزي لمن وجد وعقلي لمن
سيوجد ويتعلق به الطلب تعلقا عقليا واقرب مثال لذلك الوكالة
فان تعليقها باطل على الاصح من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى
ولو نجز الوكالة وعلق التصرف على شرط صح وهو الآن وكيل
وكالة منجزة ولكنه لا يتصرف الا على مقتضاها وهو وجدان الشرط فيجوز

ان يامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او صريحا تنجيزا ويعلق التكليف
على استجماع شرائط التكليف ومن جملتها وجود المامور فليتأمل
مع التذكر قال الشارح المحقق ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه
الخ يريد انه لما بين ازلية الكلام بين ازلية القران ايضا للتنبيه على
اطلاق القران على الكلام النفسي ايضا وعلى ان نفي الحدوث عنه
ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقران فلا يرد ما يقال ان المتبادر
من كلامه هذا ان جمع القران مع كلام الله للتنبيه على الترادف
والمستفاد من قوله وعقب القران بكلام الله الخ ان جمعهما للتنبيه
على ان نفي الحدوث عنه ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقران
هذا قيل وفيه انه لا حاجة في التنبيه على ذلك الى اثبات ازلية القران
بل يحصل ذلك التنبيه بان يقال ويطلق القران على الكلام النفسي
اقول نعم ولكن لا يحصل التصريح على الامر الثانية فافهم قال المولى
الخيالي فان القران ثابت الخ يعني ان لفظ القران وان كان
يطلق على الكلام النفسي ايضا لكنه شايع في الكلام اللفظي
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفروع بخلاف كلام الله
فانه وان كان مشتركا ايضا لكن المتبادر منه ولو في عرف
اهل السنة والجماعة هو الكلام النفسي وقيل في وجه سبق
هذا المؤلف من القران الى الفهم ان القران يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى و قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف
اي في تعقيب القران بانه غير مخلوق لا على كلام الله قال
الشارح المحقق حيث قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القران ن
كلام الله الحديث في خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا
الحديث موضوع و قوله بالله العظيم قيل انه يحتمل القسم والمراد
من الفريقين الاشاعرة والمعتزلة وترجمة المسالة بخلق القران
تناسب كلام المعتزلة والمناسب لكلام الاشاعرة ترجمتها بمسالة
عدم خلق القران الا انه لما نشأ البحث والنظر في هذه المسالة
من قبلهم ترجمت بما يناسب كلماتهم ولم يكتف بقوله ما قرر بل ضم

اليه

اليه ما يبينه لان الدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق متفرقا في موضع
سبق انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه
متصف بالكلام وفي موضع اخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى
و قوله مبنيا ليقال الخ المراد من التأليف مطلق التركيب في الكلمات
والجمل كيف ما اتفقت وبالنظم جعلهما مترتبة المعاني متناسقة
الدلالات بحسب ما يقتضيه العقل وكون التأليف والنظم
من سمات الحدوث بناء على انهما يستدعيان التوقف على الاجزاء
فيلزم الاحتياج وبالانزال يكاد ان يكون نقله من اللوح المحفوظ الى
السماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله
من السماء الدنيا الى الارض بدفعات لما في صيغة التفعيل من التكثير
وقد روى كذلك والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان
عال الى سافل وكل ما هو مكاني فهو حادث وكونه عربيا يوجب
كونه من موضوعات العرب وموضوعاتهم حادثة وكونه فصيحا يوجب
ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه وكونه
مسموعا حادث يوجب حدوث محله وكونه معجزا يوجب ان يكون
حادثا لانه يحدث بالقياس الى التحدي ومحل الحادث و قوله الى غير
ذلك اشارة الى اتصافه بالافتتاح والاختتام وتفصيله الى
السور والايات والاحزاب والاعشار ونحو ذلك من الاوصاف
التي تشعر بحدوثه فليتأمل و قوله في محالها كجبريل والنبي وغيرهما
و قوله وان لم يقرأ قيل انه على صيغة المعلوم والمستكن فيه راجع
الى الله تعالى واورد انه لا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه كلمة
الوصل والاقرب انه على صيغة المجهول وان لم يقرأ قارئ ما في اللوح
المحفوظ على ما قاله صاحب الفرائد فتأمل و قوله على خلاف بينهم
يعني انه ذهب بعضهم الى المعنى الاول وبعضهم الى المعنى الثاني
و قوله بالاعراض المخلوقة له تعالى تقييد الاعراض بكونها مخلوقة له تعالى
بناء على اصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل
عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة قال المولى الخيالي وقد ثبت الكلام

النفسي الخ يريد به الاشارة الى دفع ما يقال اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك ان معنى كونه متكلما ثبوت الكلام له تعالى فلو حمل على ظاهره يلزم كونه تعالى محلا للحوادث و هو مخالف للعقل فيجب صرفه عن الظاهر الى ما قاله المعتزلة وحاصل الدفع انا لا نسلم انه لو حمل على ظاهره يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وانما يلزم ذلك لو لم يثبت الكلام النفسي وقد ثبت لما قرر وليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة الى العدول وصرفه عن الظاهر بحمله على خلق الحروف والاصوات كما زعموا و قوله يريد به الصحة بحسب اللغة اشارة الى دفع ما يقال ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى ايجادها في محالها صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام وما يوهم النقص واطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة ولم يرد فيها بخلاف المتكلم فانه قد ورد الشرع باطلاقه عليه تعالى وحاصل الدفع ان المراد انه لو كان المتحرك بمعنى اوجد الحركة بحسب اللغة لصح اتصاف الباري تعالى بالمشتق عن الاعراض المخلوقة له تعالى بحسب اللغة وليس ذلك صحيح الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك هذا ولا يبعد عنهم التزام صحته بحسب اللغة وان لم يصح بحسب الشرع فافهم قال الشارح المحقق ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون الخ قيل كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع من بين الشبه وحاصل الدفع اما منع الاستلزام ان حمل الكلام على انه يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما منع بطلان التالي ان حمل على انه يستلزم كونه مكتوبا فيها مجازا فان قيل مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة في قول المصنف اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب قلنا يشير اليه قوله غير حال فيها فافهم و قوله اي بالالفاظ المخيلة قيل الاولى ان يقول اي بصورة ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة ان ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل و قوله وتحقيقه

ان للشيء وجودا الخ اراد بالشيء الموجود في الخارج لا انكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافي انكار الوجود الذهني قوله ووجودا في الاذهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين ومعنى قولهم للشيء وجود في الاعيان انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيان ومعنى الوجود في الاذهان حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة تخصصها عن الاعيان ببيانها وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان كذا قيل و قوله فالكتابة تدل الخ بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة او المخيلة او نقوش الكتابة فتدبر قال المولى الخيالي يرد عليه ان هذا الخ اي يرد على ظاهر ما ذكره من انه اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة وان اوصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان ما ذكره لا يكون تحقيقا لجواب المصنف بل هو جواب آخر فان حاصل جواب المصنف ان القران بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا مقروا مسموعا محفوظا باعتبار وجوده في العبارة و الكتابة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته فيكون اسناد الكتابة واخواتها اليه اسنادا مجازيا و حاصل ما ذكره الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف الكلام اللفظي الحادث دون النفسي القديم والقران يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز ولعل وجه التأمل هو الاشارة الى انه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ يراد به حقيقته لكن لا من حيث هي هي بل من حيث يلاحظ معها الالفاظ المنطوقة او المتخيلة او الاشكال المنقوشة حتى يصح الوصف بما هو من لوازم المحدثات لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا يكون تحقيقا لجواب المصنف فافهم

وحاصله ان القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين الكلام النفسي والكلام اللفظي فان وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الكلام اللفظي او المخيل او الاشكال والنقوش دونه

كمال

وما قيل من ان هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق
جواب المصنف وليس كذلك بل لما كان جواب المصنف بعيدا
خلاف الظاهر عدل عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب بمعنى
والجواب الحق ففيه انه لو كان مقصود الشارح ذلك لما كان الايراد
قوله ان للشئ وجودات اربعة معنى بل يكفى ان يقول وتحقيقه
ان القران يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف
بما هو من لوازم القديم يراد به الكلام النفسى وحيث يوصف بما
هو من لوازم المحدثات يراد به الكلام اللفظى فليتأمل قال الشارح
المحقق ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لما ورد ان يقال
في اثبات النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة الاسلام
فانهم لم يثبتوا الا الكلام اللفظى حيث عرفوه بالمكتوب فى المصاحف
الخ اجاب عنه بان بحثهم عن دليل الاحكام الشرعية والدليل انما
هو اللفظ فلما كان المناسب لغرضهم هو الكلام اللفظى تعارفوا
عليه وجعلوا القران اسما له وعرفوه بما يناسبه وليس ذلك لعدم
اثباتهم الكلام النفسى فلا نبا فى ذلك اثبات الكلام النفسى و
بهذا التقرير ظهر ان التعريف بما ذكر فرع جعله اسما للنظم فالاولى
تقديم الجعل على التعريف على ان تعريفهم لاحد معنيى القران
لا لجعلهم القران اسما له لان الظاهر انه لا حاجة الى الاصطلاح
الخاص فى ذلك فتأمل و قوله اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى
الخ وانما اول عبارة الاصوليين بذلك لئلا يلزم فى تعريفهم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القران مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول
الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما فى
كتبهم ان القران اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء
وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
فى حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل
على ان كلا من النظم والمعنى ركن و قوله لا لمجرد المعنى الاقرب انه
عطف على قوله اى للنظم من حيث الدلالة فيكون فيه مسامحة والمراد

لا لمجموع

لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولو جعل عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا لكان
له وجه و قوله وان الكلام الخ لما بين ان المتصف بالقراءة والحفظ
والكتابة حقيقة انما هو الكلام اللفظى دون النفسى فاختلج فى الذهن
ان الحال ما ذا فى الاتصاف بالاستماع هل المتصف به ايضا هو الكلام
القديم اللفظى فقط ام يجوز اتصاف الكلام القديم به ايضا اراد ان
يبين ذلك فقال وان الكلام القديم الخ و قوله فموسى عليه السلام
الخ اشارة الى جواب سؤال قرره المحشى مولانا قول احمد نقلا عن شرح
المقاصد قال المولى الخيالى وقال بعضهم اى قال بعض من لم يجوز
سماع الكلام القديم واحتاج الى التأويل فى وجه تخصيص موسى
عليه السلام باسم الكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات
على خلاف المعتاد خص به وانت خبير بان هذا الوجه مندرج فى عبارة
الشارح فان معنى قوله فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام
الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب انه سمعه كذلك سواء
كان سمعه من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد
على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات على خلاف المعتاد و
كلاهما خرق للعادة فيصلح وجها للتخصيص قوله من اعتبار
تعيين المحل من الملك او النبى او اللوح قوله فما وجه اختصاص موسى
عليه السلام اى من بين امثال موسى عليه السلام فى سماع الصوت
الدال عليه وفهمه من ذلك الصوت فلا يرد ان فهمه منه ليس بثابت
لكل احد لانه فهم للعوام كما لا يخفى قوله بثلثة اوجه آخر قد عرفت
انفا معنى قول الشارح فموسى عليه السلام سمع صوتا الخ فيكون
الجواب الثانى والثالث غير ما ذكره الشارح هنا محل بحث فتأمل
قوله من جميع الجهات حيث نقل عنه عليه السلام انه قال سمعته
بجميع اعضائى قوله وقال بعض الاكابر وهو المولى احمد البردعى
قوله فتدبر ولعل وجهه هو ان الشق الثانى من الترديد وهو كون
ذلك الصوت عين الكلام الازلى وكونه مسموعا بنفسه
لا يمكن ان يعتبر فى شئ من الوجهين ان مبناهما على ان يكون

الصوت المسموع دالا على الكلام الازلي لانفسه وان يكون المراد
بسماع الكلام الازلي فهمه من الصوت الدال عليه لامعناه الحقيقي
واما الوجه الاول فمبناه على ان يكون المسموع حقيقة هو الكلام
الازلي نفسه لاصوتا دالا عليه فيكون كل الوجوه الثلثة المذكو رة
مبنية على اختيار الشق الثاني من شقي الترديد المذكور في تقرير
السؤال الا ان الوجهين الاخيرين يمتازان عن الوجه الاول في
كون المسموع حقيقة هو الصوت الدال على الكلام الازلي
لانفسه فافهم قال الشارح المحقق فان قيل لو كان كلام الله
حقيقة في المعنى الخ لمتدل توجيه قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على
مذهب الاستاذ ابي اسحق على ان كلام الله محمول على التجوز
وان اطلاقه على الصوت الدال على الكلام الازلي مجاز استشعر انه
لو كان هذا التوجيه حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة
نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي له فيقال مثلا الاسد مجاز
في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد الا ان
التالي باطل لان النفي كفر اتفاقا سوى البسملة في اوائل السور
فان نافيها لايكفر لقوة الشبهة في كونها من القران و قوله وايضا
المعجز المتحدي به الخ معارضة على كون لفظ كلام الله مجازا في النظم
المتلو كالاول وتقريرها ان يقال لو كان كلام الله مجازا في النظم
المتلو يلزم ان لايكون المعجز المتحدي به كلام الله حقيقة ان الاعجاز
والتحدي انما يتصور في النظم المتلو اذ لامعنى لدعوة العرب الى المعارضة
والاتيان بمثل صفة قديمة مثل صفة الله تعالى بل انما دعوا الى المعارضة
بما في قدرتهم من ترتيب الالفاظ العجيبة الاساليب الدالة على
معان دقيقة زائدة على المعاني الاول لكن اللازم باطل للاجماع على ان
المعجز المتحدي به هو كلام الله حقيقة ثم اعلم ان منبني المعارضة
المذكورة على ان الكلام صفة واحدة شخصية قديمة كما هو مسلم
الاشاعرة ومذكور في لسانهم وان المعجز المتحدي به ما هو مدلول
للفظ كلام الله حقيقة وانه على تقدير كون المدلول لهذا اللفظ

حقيقة

حقيقة هي الصفة القديمة الشخصية لايمكن التحدي بالكلام حقيقة
لان ما به التحدي ما قصدوا اتيان مثله ولم يقصدوا اتيان صفة قديمة
وهذه المقدمات مسلمة عند الاشاعرة في المعارضة عليهم
بمسلماتهم فلا يرد ما قيل ان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني
المتناسقة المدلولة للالفاظ المرتبة فكيف لايتصور من العرب تحقيق
المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها فليتامل و
قوله فبين التحقيق الخ حاصله تسليم للشبهة بان هذا التوجيه خلاف
التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله بين اللفظ والمعنى وانت
خبير بان يتجه على تقدير الاشتراك ايضا انه ينبغي ان يصح ان يقال
ليس النظم المنزل والمعجز المفصل الى السور كلام الله ان يصح من
احد معنيي اللفظ المشترك ما لا يصح من الاخر الا ان تابينا الان يقال
يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى
نصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى اخر فتدبر
و قوله وما وقع في عبارة المشايخ الخ جواب عما يقال كيف يكون
التحقيق هو الاشتراك وقد صرح المشايخ بكونه مجازا في النظم وحاصل
الجواب ان مرادهم بذلك بيان العلاقة بين المعنيين الموضوع لهما
لفظ كلام الله لان الوضع انما وقع للمعنى واستعماله في النظم
استعمال في غير الموضوع له كما يدل عليه ظاهر عباراتهم فافهم
قال المولى الخيالي قيل اعتبار العلاقة الخ يريد ان قوله باعتبار دلالته
عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته
عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا ان المشترك
هو الذي يكون معناه متعددا من غير اعتبار العلاقة بين معانيه
مع ان المدعى ان كلام الله مشترك بين المعنيين الكلام النفسي
والكلام اللفظي وايضا يلزم ان يكون استعمال الكلام في المنقول
عنه اعني الكلام النفسي مجازا لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول
اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل
كما بين في محله وهو باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه

فان الامكان العام لازم للامكان الخاص منه

عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو محال عندكم و
قوله وجوابه ان النقل الخ حاصله ان النقل هجر المعنى الاول حتى
لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي هجر المعنى الاول فانه
يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة
مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن
فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شايع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا قيل لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على
ما حقق في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال
ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في
الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز ولو سلم ذلك
فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن
السؤال المذكور لان لزوم المحال ليس بخصوص بكونه منقولا بل
مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال
ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر فيه بل عدم الهجر
معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه في ذلك
مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه
مجازا ان لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني
بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم هجر
الاول لا ينفي كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة
بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك
فيلزم المفسدة انتهى واجيب عنه بان المراد من الاشتهار
في الثاني هو الاشتهار فيه بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسره
شارحه المحقق كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في
النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا
وكتب القوم مملوة بان المعتبر في النقل هو الهجر قال في شرح المطالع
وان كان مفهوم اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان
تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى

منقولا

منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم
يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني
مجازا وفي التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما
نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل
وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول
حقيقة وفي الثاني مجاز انتهى ثم كون لفظ الكلام على ما قرره
الشارح كما ذكره ذلك القائل مم ان معنى قوله ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى وتعيين لفظ الكلام لذلك
اللفظ انما هو لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع تخصيص
لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير المجاز والا لم
يبق بينه وبين الحقيقة فرق بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان
الواضع جوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم
على الملزوم ان وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني
والاصول هذا ثم اعلم ان ما قاله بعضهم من ان الحق ان اعتبار
العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور
قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر ام لا اعتبروا
الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني
مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى
ليس بحق ان اشتهار اقتضاء العلاقة كونه منقولا مم ليس
في الكتب المشهورة شائبة عن ذلك واما ما نقل عن التلويح
فانما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر
في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا دلالة عليه كيف
ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى فتامل ولا تزغ
عن الحق قوله اعلم ان الشارح الخ الغرض منه نقل هذا الكلام تفصيل
ما اجمله الشارح في بدء المقام قوله حتى لو كان الاختراع من غيره كما
هو مذهب المعتزلة القائلين بان العبد خالق لافعاله قوله لكن المرضي

عندنا يعني ان المشهور خلاف المرضي قوله بان اوجد اول الاشكال في
اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ قوله او الاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية قوله او
لسان النبي الخ لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل
على القلب هو المعنى دون اللفظ فيكون لفظه لفظ النبي فيكون
الكلام موضوعا لذلك النظم ايضا فلا يكون مجازا كيف وقد ورد
الشرع فيكون حقيقة شرعية قوله باول لسان وهو لسان الملك
قوله يكون مثله لا عينه قيل لا يخفى انه يلزم عليه ما يلزم على المجاز وهو صحة
النفي فافهم قوله لا من حيث تعيين المحل من الملك او النبي قوله
وعلى كلا التقديرين من تقدير كونه اسما للمؤلف المخصوص
من حيث تعيين المحل وتقدير كونه اسما له لا من حيث تعيين
المحل قوله للمجموع اي مجموع القران قوله على البعض كالاية والسورة قوله
وقد يجعل اسما لمعنى كلي وهو مثلا مفهوم ما يدل على المعنى القائم بذاته
تعالى فيصدق على كل بعض من ابعاضه من الايات والاحزاب
والسور قيل وهذا هو الاصح المصرح به في التفاسير فانه على الجعل
الاول يلزم ان يصح نفيه عن البعض فتامل قال المولى الخيالي وقد يجاب
بان اعتبار العلاقة الخ حاصله ان تاخر الوضع الثاني معتبر في المنقول
على ما هو مقتضى العقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخره حتى
يكون لفظ الكلام مجازا بل يجوز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين
ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا وقوله وفيه ان
اثبات ترتب الخ حاصله ان في هذا الجواب نظرا لان المعترض لما كان
مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله
اسم مشترك الخ كان المجيب بقوله وقد يجاب الخ مثبتا للاشتراك
فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر
عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ولا ضرورة في التزامه لوجود
الجواب السالم عن هذا التكلف وبذلك اندفع ما قيل ان المجيب
مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز والاحتمال ولا حاجة له

الى التزام

الى التزام اثباته فتدبر وقوله يلزم ان لا يكون ما قررناه بل ما انزل على النبي
كلامه تعالى ضرورة انه ليس ذلك التشخص فان الاعراض تتشخص
بتشخص المحل بل مثله قوله تحقق المماثلة الخ قيل لا يخفى ان وجود الواجب
ووجود الممكنات مشترك في ماهية مطلق الوجود مع حدوث احدهما
وقدم الآخر فلا يرد البحث على انه انما يرد اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الماهية
واما اذا اريد الاتحاد في الصفة وهي كون كل منهما فردا من مطلق
الكلام قائما بشخص من الاشخاص فلا قال المولى الخيالي وان كان
اسما للنوع القائم بذاته وذلك النوع هي الالفاظ المخصوصة مع قطع
النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على التشخص القائم بذاته
تعالى من حيث خصوصيته وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في
غير ما وضع له ان لم يوضع اللفظ لذلك التشخص بخصوصه فيلزم ان
يصح نفي كلام الله عن ذلك التشخص القائم بذاته تعالى حقيقة
كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بقوله
بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه
فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما تبين في
محله قوله فيه اذا كان النوع الخ ونظيره الانسان فانه لا يصح نفي الانسان
عن فرد من افراده وان صح كونه موضوعا له والحاصل ان الفاسد
غير لازم واللازم غير فاسد قوله ايضا بالحدوث اي كما يتصف بالقدم
قوله على هذا التقدير اي على تقدير ان يجعل من قبيل كون الموضوع
له خاصا والوضع عاما قوله وهو حادث حقيقة ضرورة وجوده
فينا بعد ما لم يكن مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كلا واحد من
اللفظ والمعنى الموضوع له لفظ القران قديم حيث قال القران اسم
للفظ والمعنى وهو قديم وانما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك
انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القران له
حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته
تعالى وبهذا ظهر ما قيل انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله بالحدوث

فان له افراد امتعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها
حادث وهي الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا
على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل المعاني
التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قال المولى الخيالي ولا المخلص
عنه الا بان يجعل الخ اي لا مخلص عن الاعتراض المذكور الا بان يجعل لفظ
الكلام مشتركا بين النوع وبين الشخص القائم بذاته تعالى فحينئذ
لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا او لا يكون كلامه
تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن
الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا وانما الحادث هي الجزئيات
المتشخصة بتشخصات المماثل الحادثة قوله بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين النوع والفردين الشخصين احدهما القائم بذاته
تعالى والثاني المنزل على النبي المقرو على السنتنا فلا يرد ما يقال انه
على هذا التقدير يلزم ايضا ان يصح نفي الكلام عما يقراه كل احد منا فافهم
قوله كما عرفت في الشرح حيث قال وايضا المعجز المتحدي به هو
كلام الله حقيقة الخ قوله وتحقيق قائله المولى البهرابادي قوله ان على ما ذكره
ايضا الخ يعني يلزم على ما نقل عنه كما يلزم على تقدير جعله من قبيل كون
الموضوع له خاصا والوضع عاما ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة
ان المنزل على النبي المقرو بالسنتنا حادث قطعا قوله فالمخلص اختيار
الشق الاول اعني كونه اسما للشخص القائم بذاته تعالى ومنع لزوم
محذوره بانه يجوز ان يكون ما نقراه بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على
التحقيق الذي ذكره بعض المحققين وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا
به وفيه انه ان اراد بالذات الماهية الشخصية فلا نسلم اتحادهما لان
الشخص القائم بذاته تعالى غير الشخص القائم بذات زيد مثلا وان اراد
الماهية النوعية فلا يجدي في دفع الفساد المذكور كما لا يخفى على من ليس
في فهمه قصور قال المولى الخيالي يشكل الفرق بين قيام لمع ولمع الخ قيل
وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله ضرورة ان مدار البلاغة
على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب عنه بان غرضه

ليس

ليس نفي الترتب مطلقا بل نفي الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض
انقضاء البعض كما في القراءة كيف وان الحروف بدون الهيئة
التاليفية والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما
ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري
العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى شانه
بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات
ذواتها هذا وفيه نظر ان القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته
تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا
لزم انقسامها الا ترى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها
ترتب وضعي ومع ذلك يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وما يقراه كل واحد منا كلام الله لان الكلام
على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي وهو غير
متحقق فينا ان لا ترتب هنا سوى الزماني وقيل في الجواب ايضا ان
انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى
يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب وتالف يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر وفيه ايضا انه يلزم ان
لا يكون ما قراناه كلام الله لان كلام الله على هذا هو الالفاظ القائمة
بذاته تعالى بالترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فيما قراناه فتامل
قوله قيل فيه ان ذلك الذاهب الخ اي قيل في الجواب عن الاشكال بالفرق
وفيه انه لا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف
وكون الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية
بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور وصحته فافهم قوله سوى ما اورده
بقوله ولولا نتعقل الخ وفيه انه ناش من عدم الفرق بين المخزونة
المرتسمة وبين المتعقلة المخطورة وفيه ما فيه فتدبر قال الشارح
المحقق او نقوش مرتبة لا يحصل لتركيب الالفاظ من الاشكال بل المركب
من الاشكال هو الخط فافهم وقوله والاختراع ونحو ذلك من الابداع و
الصنع بل التزيين والتصوير والاماتة والاحياء فان جميع هذه العبارات

قطلاني

تعبيرات عن التكوين مختلفة باختلاف الاثار فهو من حيث حصول
المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة
احياء والموت اماتة الى غير ذلك ثم الاختراع والابداع غير الاحداث
عند الحكيم فلانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد
خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات و
لما لم يقل المتكلمون بممكن غير مادي ولا زماني صارا عندهم مساوقين
للاحداث و قوله ويفسر اي ذلك المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات
المختلفة قال المولى الخيالي لم يرد به الخ اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي
الذي هو تعلق بين المخرج بكسر الراء والمخرج بفتحها ان لا معنى لكونه صفة
ازلية لانه لكونه نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة
لحدوث المخرج قوله كما يشير اليه بقوله ومبنى هذه الادلة الخ قوله وقيل
تفسير التكوين الخ والفرق بين توجيه المحشي الفاضل وبين هذا التو جيه
ان الاول من قبيل التجوز الارسالي وهذا تجوز في الحذف قوله فلا تكلف
في الارادة اي في ارادة المبدأ من هذه العبارات فافهم قال الشارح
المحقق لاطباق العقل والنقل الخ لا فائدة يعتد بها في تعقيب قوله خالق
للعالم بقوله مكون له ثم اطباق العقل والنقل على ذلك لدلالة الدليل
على استناد الكل اليه وورود خالق كل شيء واما انه خالق لواحد
كما هو مذهب الحكيم او لغير افعال العباد كما هو مذهب اهل
الاعتزال فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق
عليه بل لبس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل فافهم ثم
ذلك الاطباق انما هو على انه من قام به الخلق واما انه لا يطلق الخالق
الا على من قام به الخلق فالاطباق عليه غير ظاهر فلا يظهر وجه لقوله
وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة النقل وامتناعه
بل هو امر منقول من اللغة و قوله ازلية لوجوه الخ اي لادلة اربعة
صورة الدليل الاول انه لو كان التكوين حادثا لزم قيام الحوادث بالمو جودة
بذاته تعالى واللازم باطل لما مر من لزوم قدم الحادث او حدوث القديم
فثبت انه غير حادث واذا لم يكن حادثا يكون ازلي الوجود وصورة الدليل

الثاني

الثاني انه اذا وصف الله تعالى نفسه في كلامه الازلي بانه الخالق ولم
يكن خالقا في الازل بان لا يوجد في الازل صفة التخليق لزم الكذب لكن
التالي باطل في حقه تعالى والعدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة و
ذلك اللازم ايضا باطل لانه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة
مع ان جواز التجوز في ذلك يستلزم جواز التجوز في اطلاق مثل الاسود
عليه تعالى مثلا وذلك باطل قطعا واعلم ان في الملازمة الاولى نظرا
لما عرفت فيما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة ان لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة اليه تعالى حتى
يلزم الكذب ثم ارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب
من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح على ما بين في محله
على ان بطلان العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة منظور فيه ان
المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحان المعنى المجازي وههنا
كذلك ان عدم تأديته المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة
المؤدية اليه ان الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد انما يتقدر
بقدر الضرورة فافهم وصورة الدليل الثالث انه لو كان التكوين
حادثا يلزم التسلسل او استغناء الحادث عن المحدث وكل منهما باطل
كما لا يخفى فيلزم الازلية وصورة الدليل الرابع انه لو كان حادثا لزم
اما كونه تعالى محلا للحوادث او كون الشيء خالقا ومكونا لنفسه وكل
منهما باطل فتعين الازلية قال المولى الخيالي يرد عليه انه يجوز الخ حاصله
انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث
وانما يلزم ذلك لو كانت صفة التكوين قائمة بذاته تعالى وهو ممنوع لم لا
يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل
جسم قائم به فان رد هذا المنع بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم
كل جسم مكونا لنفسه ان لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد
الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ و قوله وجوابه الخ حاصله ان الايراد
المذكور مندفع بامتناع قيام صفة الشيء بغيره لا بما سيجيء من لزوم
كون الشيء مكونا لنفسه حتى يتحد الدليلان ولكون بطلان هذا

الايراد ظاهر لم يتعرض له الشارح والفرق بين الدليلين هو ان الدليل
الاول مبني على تسليم ان التكوين صفة الله عز وجل فتكون قديمة وقائمة
بذاته تعالى اي لو لم تكن قديمة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ولو لم تكن
قائمة بذاته تعالى يلزم قيام صفة الشيء بالغير وكل منهما محال واما الدليل
الرابع فهو مسوق لابطال كون التكوين حادثا قائما بالغير كما ذهب
اليه ابو الهذيل وبطلانه يثبت بما ذكره الشارح من لزوم كون الشيء
خالقا ومكونا لنفسه واما ذكر الشق الاول اعني احتمال حدوثه
في ذاته تعالى فهو لتوسيع الدائرة لا لكونه مقصودا بالذكر فافهم
قوله الاولى ان يقرر الخ وانما كان اولى لما فيه من التفصيل
المحتمله عبارة الشارح ولم يقل والصواب لظهور ان مراد الشارح
من قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه جواز اطلاق الاسم المشتق
مما يقدر هو عليه الا انه تسامح في العبارة بناء على ظهور المراد وحينئذ
يكون الايراد بما ذكره المحشي الفاضل فقط فافهم قوله على عدم الايهام
الخ كما هو رأي المعتزلة واذن الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما
مفقود ان في شأن الاعراض المقدورة له تعالى قوله وان اريد لزوم
الجواز العقلي فمسلم ولا مانع عنه يعني ان الملازمة ح مسلمة وبطلان
التالي مم لا بد لاثباته من دليل وحاصل الايراد انه لا يطلق عليه تعالى
اسم لا حقيقة ولا مجازا ما لم ينتف الايهام المذكور ولم يرد به اذن
من الشارع فلا يلزم من جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر
على الخلق جواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه شرعا بل انما يلزم عقلا
ولا فساد فيه ويجاب عنه بان المراد هو الجواز بحسب اللغة على
ما ذكره المحشي الفاضل فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق
الاسود على القادر على السواد لغة فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما
فتأمل قوله فلمَ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر لا يقال يكفي
في الاخرية المغايرة الاعتبارية ولا ريب في حصولها هنا لانا نقول نعم
الا انه لا يكفي لزوم التسلسل وهو الممنوع قوله تدبر لعله اشارة الى ما قيل

مما انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه ان لا معنى لكون التأثير عين الاثر
واجيب عنه بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون
والتكوين واما تكوين التكوين فامر يعتبره العقل وليس له تحقق
في الخارج حتى يمتاز عنه بحسب الوجود الخارجي ويحتاج الى تكوين
آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون
التأثير عين الاثر فافهم قال المولى الخيالي وقد اشرنا الى حاله وقد عليه
اراد به ما ذكره عند قول الشارح باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
وتقريره انه كيف يكون تكوين عين التكوين والمضاف غير المضاف
اليه وان اريد بكونه عينه عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي فلم لم
يجوز والعينية بهذا المعنى في بقاء الاعراض حتى لا يلزم تجددها ولا يضطروا
الى ان يقولوا بعدم بقائها زمانين و قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين
الخ جواب عما يقال كيف يتيسر القول بكون تكوين التكوين عين
التكوين وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وحاصل
الجواب ان نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه
تعالى يجوز ان يكون متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات
ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على
وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان قوله فيه انه اذا كان
متعلق التكوين يكون الخ انت خبير بان اللازم هو ان يكون التكوين القائم
بذات الواجب مقدما على وجوده بحسب الذات وهو لا يستلزم تقدم
الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من
حيث الوجود فافهم قوله وايضا لو كان وجود التكوين الخ انت خبير
ايضا بان اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب لوجوده وهو
لا يستلزم كونه واجبا لذاته وهو ظاهر على من له ادنى تأمل والعجب
انه مع ظهوره كيف خفي على المحشي فقال ما قال نعم يرد عليه انه
انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجوده بالذات وعلة له الا ان
السيد السند قدس سره رده في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء
ان يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم فان قيل اذا كان التكوين

عصام

قائمة بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قيل هذا رجوع
الى الدليل الاول ولا شك فى تمامه وانما الكلام فى تمام الدليل الثالث قال
المولى الخيالي كانه اراد ما عدا الدليل الثاني الخ قيل ان ازلية الخلق انما
تدفع الكذب اذا كانت صفة حقيقية وكان تعلقها حادثا فلا يلزم
من قيامها بذاته تعالى وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم
الكذب بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق
بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق المخلوق فظهر ان
بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة ان لا يمكن
تحقيقه باعتبار الخلق اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى
كونه صفة حقيقية لانها التى يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة
فانها لا تتصور بدونه هذا فليتامل و قوله ويخطر بالبال ان التكوين الخ
حاصله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة فانا نجد بالضرورة فى الفاعل
عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه
بالمفعول بحيث يصح ان يقال هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول بعد فلا يكون عينه
مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز
عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالمضروب وهذا المعنى غير القدرة
والارادة لانه متحقق فى الفاعل الموجب بالنسبة الى اثاره الصادرة
عنه بالايجاب مع عدم تحققهما فيه والا لم يكن موجبا بل مختارا بل نقول
ذلك المعنى متحقق فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته
الصادرة عنه بطريق الايجاب على ما هو مذهب الاصحاب كالقدرة
والارادة فيكون مقدما عليهما بالذات فكيف لا تكون صفة مغايرة
لهما فان قيل ذلك المعنى اذا كان موجودا فى الواجب بالنسبة الى
القدرة والارادة وسائر الصفات يكون موجودا بالنسبة الى
نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر به يرتبط ويمتاز عن غيره فيتسلسل
او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قيل يجوز ان يكون ذلك المعنى
صادرا عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر

كما

كما قرر فيما قبل فتبصر قوله قيل الذى به يمتاز الفاعل عن غيره الخ ويجاب عنه
باختيار الشق الثاني ومنع عدم كونه صفة موجودة زائدة على
السبع كيف وقد قال ان ذلك المعنى موجود فى الواجب بالنسبة
الى القدرة والارادة وسائر الصفات ايضا فكيف لا يكون زائدا
عليها فليتامل قوله فى هذا الكلام اعتراف الخ لانها لو كانت صادرة عنه
تعالى بالايجاب لما احتاج تعالى فى ذلك الى واسطة التكوين قوله وهذا
مشكل لانه خلاف ما ذهب اليه الاصحاب من قدم الصفات قوله
لا يتمشى فى القدرة والارادة الخ فان القدرة والارادة وكذا العلم
لو صدرت عنه تعالى بالاختيار لزم التسلسل فى القدرة والارادة
والعلم قوله فليتامل وجه التامل ان قوله وهذا المعنى يعم الموجب يدفع
هذا الكلام قوله نقل عنه فعلم انه صفة الخ حاصله ان المقصود هنا
هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتباري
يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد
على الذات فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات
وزيادتها على الذات من انه تعالى عالم قادر مريد ولا معنى لها الا انه
متصف بالعلم والقدرة والارادة لاوصل ذلك الطريق بعينه الى
اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه خالق كل
شيء ولا معنى له الا انه متصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا زائدا على
الذات كسائر الصفات وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان ما به الامتياز
والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات
سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب
كون ما به الامتياز امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة
الوجدان فى امثال هذه المباحث غير مقبولة فتدبر قال الشارح المحقق
بحدوث التكوين اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لا من الصفات
الحقيقية القديمة ولذا جعل هذا الوجه فى المقاصد معارضة و قوله لا يتصور
بدون المكون الخ اى يستلزم التكوين وجود المكون كما ان الضرب يستلزم
وجود المضروب الآن وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف

المكون فانه متاخر عن التكوين فلا ورود لما قيل انه لو كان التكوين مع
المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات
صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين ولعل منشأ ذلك القول
تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات
الا في كونه متاخرا عن المكون كالضرب عن المضروب كما عرفت
فافهم وقوله اشار الى الجواب بقوله الخ وجه الاشارة ان هذا القول
يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء من
اجزائه فيفهم منه تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات
متفاوتة فعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون التكوين او الحدوث
صفة التعلقات ولا يلزم من حدوث التعلقات حدوث المتعلق
ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال اشار الى الجواب للاشارة
الى الخفاء ثم ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى
لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت
وجوده اما زائدا وبمعنى في ثم ان هذا القول يمكن ان يكون اشارة
ايضا الى ان التكوين متعلق بالعالم لا بصفاته تعالى والا لاحتياج
التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا وقد مر ما فيه والى انه متعلق بكل جزء
من اجزائه العالم لا كما ذهب اليه الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول
فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول ويمكن ان يكون اشارة الى
دفع ما يقال ان التكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود د
والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل وحاصل الدفع
ان التكوين حال الوجود وبهذا التكوين فافهم قال المولى الخيالي وهذا
هو الانسب بالمتن وجه الانسبية انه لم يتعرض في المتن لحدوث
التعلق وانما تعرض لوجود المكون في وقت مخصوص وانما قال هو الا لنسب
اشعارا بان ما قاله الشارح له مناسبة بعبارة المتن ايضا لان قوله
هو تكوينه للعالم لوقت وجوده ظاهر في حدوث التعلق لان تعلق
التكوين هو الاخراج من العدم الى الوجود والقول بتحققه بدون المكون
مكابرة وانكار للضروري على ما قيل الا انه يمكن ان يقال لا نسلم توقف

تحققه

تحققه على تحقق المكون في الخارج بل يكفيه تحققه في علم الله تعالى فتدبر
قال الشارح المحقق وهذا تحقيق ما يقال الخ اي ما قاله الصابوني في
البداية وكون البيان تحقيق هذا القول بناء على ان ملخصه منع
عدم تصور التكوين بدون المكون لجواز ان يكون التكوين قديما ولا يلزم
من قدمه قدم المكون كما لا يلزم من قدم الارادة والقدرة قدم المقدور
فافهم قوله الانسب ان يقول الخ وجه الانسبية ان الكلام في العالم
فيقتضي السياق ان يذكر العالم وكان وجه الامر بالتامل ان المتعلق
بذاته تعالى لما لم ينحصر في العالم لكون صفاته تعالى ايضا مما يتعلق
بذاته تعالى عمم المتعلق ولما لم يلزم محذور في قدم الصفات خص العالم
بالذكر في قوله فيلزم قدم العالم وهو باطل على انه يمكن ان يراد بما العالم
بمعونة المقام وانما ذكره بدل العالم لكونه اخصر فافهم قوله غير محتمل
لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في
الوجود فيستلزم الحدوث ان لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير
في الوجود قال المولى الخيالي توسيعا للدائرة واحاطة للاحتمالات
العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه ردد وجود
العالم بين التعلق وعدمه مع ان عدمه مما لا احتمال له ان لا يمكن ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض صحة هذا الترديد حيث
لم يتعرض عليه فافهم على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات
الخصم ويكون الترديد مبنيا على حدوثه عنده وان كان فاسدا في
نفس الامر فان القائلين بحدوث التكوين يقولون ان الاحتياج
لا يستلزم الحدوث بل يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال
لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين
كمال وما قيل في توجيه العلاوة انه يجوز ان يكون الجواب الذي فيه الترديد
المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب
حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يلزم
الالزام فقد اعترض عليه بانه حينئذ يكون عين ما ذكره بقوله وليس
بشيء الخ فلا يكون للعلاوة معنى فتدبر قال الشارح المحقق نعم اذا

اثبتنا الخ الظاهر انه تتميم لمنع استلزام قدم التكوين قدم المكون وقوله
دون الايجاب قيد به لانه لو اثبت صدور العالم عن الصانع بالايجاب
لم يكن القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه والتقييد
بقوله بدليل لا يتوقف الخ لانه لو اثبت صدور العالم عن الصانع
بالاختيار بدليل يتوقف على حدوث العالم يلزم الدور فان صدور
العالم عن الصانع بالاختيار متوقف على ذلك الدليل وهو متوقف
على صدور العالم بالاختيار المستلزم لحدوثه قال المولى الخيالي اي
ومن ان المراد بالحادث الخ اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون
مسبوقا بالعدم وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من
اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولي لي
والصورة وذلك لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى
التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود
فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما
اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون حينئذ معنى
التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على الزاعم لانه
ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبهذا التحرير اندفع ما قاله بعض
الفضلاء من ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب
اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم
شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث
بمعنى ثبوت البداية للوجود وهو ظ وتفسير ذلك البعض قوله
ومن هيهنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك يابى عنه
قول الش رح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبو قبة
بالعدم فافهم قال الش رح المحقق والحاصل الخ اى وحاصل الجواب
عن استدلال القائلين بحدوث التكوين منع مبنى دليلهم وهو
يستلزم منع المبنى عليه والمراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن
الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة مم والمراد بكون التكوين
صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم

لما فهم

لما فهم بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون الآن المشهور
المتبادر من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة والمراد مما وقع في عبارة
المشايخ ما وقع في تفسيرهم التكوين من قولهم هو اخراج المعدوم
من العدم الى الوجود وقوله فلا يندفع بما يقال الخ تقرير ما يقال ان
ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا
الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر
عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته في شيء فلم يكن كالضرب بلا
مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك ان لو كان التكوين
من الاعراض الغير الباقية ووجه عدم الاندفاع انه لم يتعرض فيه
لعدم كون التكوين على تقدير كونه من الاضافات وما لم
يتعرض له لا يندفع ان وجود التكوين على تقدير كونه من الاضافات
بدون المكون في الازل بديهي البطلان فيلزم ما قاله القائلون بحدوثه
قوله وقد قرر ان التكوين الخ يعنى انه يؤيد كون مراد هذا القائل بالفعل
مبدأه ما قرر من ان التكوين هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل فانه
مفسر بالمبدا على ما قرر قال المولى الخيالي جعله بعضهم من تتمة
الجواب الخ يريد ان الش رح جعل كلا منهما مستقلا بيانا للمسألة
التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية
الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل
الغير بحسب المفهوم لان الدلائل الموردة في اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا بحسب التحقق وجعله بعضهم
من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين
وحمل الغير على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود قال
في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون ان تكوينه للعالم
وكل جزء من اجزائه يتعلق له في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا
لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل
بدون المكون فان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وكذا الكون منفك
عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم

ماذكر بل هي صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كانت اضافة لم
تكن غير الامتناع انفكاكها حينئذ عن المكون ضرورة ان الاضافة لا
تحقق بدون المضافين فيكون قوله وهو غير المكون اشارة الى معا رضنة
بعد منع الدليل دالة على خلاف مدعى الخصم وهو بطلان حدوثه وكونه
اضافة تقريرها انه لو كان التكوين حادثا واضافة لم يكن غير المكون
لكنه غيره فافهم و قوله وليس بشئ الح اي جعله كذلك ليس بشئ
وهو منع لاستثناء نقيض التالى بمنع دليله وتقريره انا لا نسلم كونه
غيره لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم
لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك من
جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من
قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون
حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة
قيل ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة
الانفكاك من جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان
الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم
التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب
منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان
التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة
كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال لا نسلم صحة
الانفكاك بينهما ويدل عليه دلالة لا يشوبها ريبة قول المصنف عندنا
على انه لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لم يتم الجواب الاول
ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات
فى وقت وجودها بل هو عنده نفس التعلق انتهى فتامل مع
التدبر و قوله على ان عدم الغيرية الح منع للملازمة التى ذكره ذلك
البعض بقوله والا لما كان غيرا تقريره انا لا نسلم انه لو كان اضافة لم
يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك
من جانب واحد وهو لا يستلزم الغيرية ان لا يكفيه اللزوم من جانب

واحد

واحد كالعرض الجزئى والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب
العرض والصفة متحقق مع انهما متغايران للمحل والذات قيل ان
هذا المنع لا يضر اذ يكفى فى الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك
بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا
لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفى الغيرية فافهم ثم
المراد بالصفة المحدثة مع الذات الصفات المتجددة لذاته تعالى
من كونه قبل كل شئ وبعده ورازقنا وخالقنا ومحيينا و
مميتنا ونحو ذلك من الاضافات فلا يرد ما قيل ان الصفات
المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك و قوله قيل عليه
الح حاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى مغايرة التكوين
الذى هو مبداء الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين
عند المصنف ومن يوافقه هو مبداء الفعل ولذا جعله صفة ازلية
واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو اثره و قوله ولو سلم
لم يكن غيرا الح اي ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبداؤه
فلا يكون غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون ضرورة عدم تحقق
الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته للمفعول يلزم ان يكون
مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى من جانب
الفعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو
مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات كما
انها ليست عينها قوله هذا انما يرد على تقدير ان يكون الح فانه على
هذا التقدير لا ينفى كونه من الاضافات فلا يندفع لزوم قدم
المكون من قدم التكوين قوله واما على ان يكون ردا الح محصله انه
على هذا التقدير وان بطل الغيرية لكن بطلانها لا يستلزم ثبوت
العينية التى قال بها الخصم لجواز ان لا يكون غيرا ولا عينا فلا يثبت
ما قاله الخصم قيل والحق انه وارد على تقدير كونه ردا على من قال
بالعينية ايضا وذلك لان قصد المعترض توهين رد المصنف بكونه
غير مطابق للواقع لا رده بحيث يثبت مقالة خصمه على ان تكون

التكوين ليس غير المكوّن لا عينه ام معلوم الانتفاء فبقي امره دائرا
بين كونه غيره وكونه عينه فيلزم من ابطال كونه غيره كونه عينه فتدبّر
قوله قيل فلا وجه لتخصيص الحكم الخ تتميم للسؤال الاخير واشارة
الى انه في قوة النقض وتقريره انا لو سلمنا ان التكوين فعل وانه
مع امتناع انفكاكه عن المكوّن غير المكوّن يلزم القول بمثل ذلك في
التكوين مع المكوّن اسم فاعل ايضا فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية
بالمفعول بل يلزمه الحكم بالغيرية للفاعل ايضا بان يقول وهو غير المكوّن
والمكوّن ووجه وروده على تقدير كونه من تتمة الجواب غير ظاهر
فانه على هذا التقدير ايضا يمكن ان يقال ان الاشاعرة لما ادعوا ان
التكوين لو كان قديما امتنع انفكاكه عن المكوّن اسم مفعول
ان يجاب عنه بمنع امتناع انفكاكه عن المكوّن اسم مفعول فظهر
وجه التخصيص على هذا التقدير ايضا ولا يذهب عليك ان هذا
التقرير لا يلائم قول المحشي الفاضل فيكون الصفة غير الذات بل يكو
هو لغوا حينئذ والتقرير الظاهر ما سمعت منا فيما قبل فتذكر
قوله يعرف بالتأمل فان النزاع انما هو في كون التكوين غير المكوّن اسم
مفعول او عينه لا في كونه غير المكوّن اسم فاعل او عينه فتأمل
قوله واما السؤال الاول وهو ان التكوين ليس نفس الفعل بل
مبدأه فيرد على كلا التقديرين اي تقدير كونه من تتمة الجواب
وتقدير كونه ردا على القائل بالعينية قوله بالجواب المذكور اي في الحاشية
الخيالية قوله فيجيب المصنف بمذهب الخصم الخ وحاصله ان التكوين
غير المكوّن لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل مغاير
للمفعول بالضرورة فكيف يكون عين المكوّن فافهم قوله ما به الفعل
اي مبدأوه وذلك اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والاختراع
والاحداث وامثالها وان كانت تدل على المعنى الاضافي لكن المراد
في اصطلاح القوم مبدأوه كما مرّ واما مجاز مشهور بذكر اللازم وارادة
الملزوم وحينئذ يكون الجواب تحقيقيا لا الزاميا قوله بمعنى ان مبدأ
الفعل الخ فلا يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفسه فلا يكون

التمثيل

التمثيل موافقا للممثل له قوله فان قوله وليس بشيء لان صحة الخ الاظهر
ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد
جواب صريح عن التسليم الاول فتأمل قوله يعني ان الفعل بمعنى
الاضافة حادث اي متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري
لا وجود له في الخارج وكذا المراد من الصفة الحادثة هي المتجددة
لعدم الصفة الحادثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث
بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا
الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات قال المولى الخيالي ان
الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد اي احتياج المكوّن الى
الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان التكوين عين ذاته
يكون المكوّن محتاجا في وجوده الى ذاته ان لو احتاج الى موجد
غيره يكون التكوين صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكوّن وهذا
خلف فيلزم ان يكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قوله على ما مرّ اي في الحاشية على قول الشارح فاما بتكوين آخر فيلزم
التسلسل قوله لكن فيه ما مرّ وهو ما ذكره عند قول المحشي الفاضل
ان لا تعلق بوجوده نفسه من قوله فيه انه اذا كان متعلق التكوين
وجوده يكون المكوّن هو الوجود الى آخره وقد مرّ منا ما فيه ايضا فتذكر
قال المولى الخيالي القدم اما لغوي الخ يريد انه يجوز ان يراد بالقديم
الذي تضمنته صيغة التفضيل القديم بالمعنى اللغوي وهو ما له تعالى
انك لفي ضلالك القديم فعلى القول بحدوث العالم يكون القيد
المشترك بين الواجب والعالم طول مدة الوجود وان كان
الواجب لا افتتاح لمدة وجوده بخلاف العالم فانه لمدة وجوده
افتتاح فامر التفضيل على هذا ظاهر ويجوز ان يراد به المعنى الاصطلاحي
وهو ما لا يكون لوجوده افتتاح وذلك بان يلاحظ ان العالم ليس
لوجوده افتتاح لكن الخالق اقوى قدما واولى به لان العالم ان
قلنا بقدمه فهو قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ
المكوّن بعنوان كونه عين التكوين حتى يحكم العقل بكونه قديما

مدة طويلة فلا تفتق بالوجود فيهما كما
في قوله تعالى كالعرجون القديم وقوله

حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان
ذاته تعالى علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة
ذاته بعنوان او لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب تعالى اشد
واقوى قدما عند العقل وهذا كما قاله الحكماء ان الموجود الذي
وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته
ان لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان
الخلو عن الوجود في الخارج محالا فيهما فليتأمل قوله تامل يمكن ان يكون
اشارة الى المناقشة اللفظية وهي ان ما فيه التفضيل ينبغي ان يكون
في المفضل والمفضل عليه على نسق واحد فعلى هذا يتوهم من وصفه
تعالى بالاسبق من العالم ان لوجوده افتتاحا كما لوجود العالم
افتتاح لكنه تعالى سبق العالم في افتتاح الوجود وتعالى شأنه عن ذلك
ويمكن ان يكون اشارة الى ان كون المعنى اللغوي للاقدم مجرد
الادوم ممنوع بل معناه اللغوي هو الادوم الاسبق فلا ورود
لما ذكره من ان الظاهر ان الاسبقية الخ فتدبر قوله فيه انه تعالى لما
يكون قادرا عليه الخ فيه انه لا يلزم من تكون العالم بنفسه ان لا يكون
مقدورا لله تعالى لجواز ان يتعلق القدرة بنفسه ويتعلق نفسه
بوجوده كما قرر ولعله لهذا امر بالتامل فتامل قوله بل هو احسن ان
تفرع ان لا يكون للخالق تعلق بالعالم على ان لا يكون تعالى مكونا
للاشياء انسب من تفرعه على ان يكون المكون مكونا بنفسه كما لا
يخفى على من له نوع ذوق قوله فتامل لعله اشارة الى ان المراد
تعداد المحذورات من غير التفات الى ان بعضه يلزم بملاحظة
بعض آخر ولهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب فافهم قوله واعلم
ان العينية الخ اشارة الى محذور آخر لم يذكره الشارح قوله الا لنسب
ان يقال الخ فان المطلوب هو تغاير التكوين والمكون بل الاولى
ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فانه اخصر ويمكن ان يقال ل
ان كلمة ليست صلة للتنبيه بل بيانية والمعنى وهذا كله
تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على كون الحكم بتغاير الفعل

والمفعول

والمفعول ضروريا وفيه ان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم
بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لا يستلزم
بداهة الفروع المندرجة تحته الا ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله
ضروري ولعله لهذا امر بالفهم فافهم قال الشارح المحقق في امثال
هذه المباحث الظاهر فيه هذا المبحث فان اتحاد التكوين مع
المكون مبحث واحد فافهم و قوله بل يطلب لكلامهم وفي بعض
النسخ فكلامه بافراد الضمير فكانه راجع الى من له ادنى تمييز فيكون
فيه مبالغة فانه اذا كان ينبغي ان يطلب لكلام من ادنى تمييز
محمل صحيح فلان يكون ينبغي ان يطلب لكلام الراسخين ذلك
اولى وهو الانسب بما نسب الى امير المؤمنين كرم الله وجهه
من قوله لا تظنن بكلمة خرجت من في اخيك سوءا ما وجدت له
محملا صحيحا ذكره المولى الفناري في هوامش فصول البدايع قوله
ويمكن ان يكون التنبيهات على المغايرة الخ جواب عن تعريض
الشارح على المصنف واصحابه الماتريديين من قبلهم وحاصله
ان المراد بالتنبيهات على المغايرة ليس الرد على العلماء
الراسخين في قولهم التكوين عين المكون بناء على نسبة اعتقاد
العينية الظاهرة الاستحالة اليهم بل المراد هو التنبيه على ان
كلامهم ليس على ظاهره وانما هو ماول فتامل قوله وفي
شرح المقاصد والذي يشعر به الخ نقله تنبيها على ان المختار في
تاويل كلامهم هو ما ذكره الشارح المحقق دون ما يشعره
كلام بعض الاصحاب ان هو نزاع لفظي لا يليق بالمباحث العلمية
العالية قال الشارح المحقق والتحقيق الخ هذا اختيار من الشارح
وميل منه الى ما ذهب اليه الاشعري وحاصله ان الايجاب وكذا
الخلق والتكوين ونحو ذلك من الاحداث والاختراع وغيرها عبارة
عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده
لكنه اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا وان نسب الى القادر

يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك وتسميته حين النسبة الى
القدرة اي بالاخفى وجهها على منزلة نوع قدرة على التوجيه لا يقال
تعلق القدرة صفتها والخلق والتكوين صفة الله تعالى فبينهما
مباينة فلا يجوز ان يسمى تعلق القدرة بالخلق والتكوين لانا نقول ل
لا مباينة بينهما ان تعلق قدرته تعالى بشيء صفته تعالى كما ان
خلقه وتكوينه كذلك فافهم و قوله واما كون كل من ذلك الخ
تفصيل لما اختلج في ذهن السامع من انه هل من ذاهب الى كون
كل من صفات الافعال صفة حقيقية ازلية كالتكوين وهل له وجه
صحة و قوله وان لم تكن متغايرة بمعنى منفكة بعضها عن بعض و
قوله والاقرب اى الى الصواب وان لم يكن صوابا ايضا ما ذهب
اليه المحققون منهم اي من علماء ما وراء النهر و قوله كرر ذلك
الخ كرر الشارح وجه التكرار ايضا تأكيدا وتحقيقا و قوله تخصيص
المكونات الخ قيل الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين
بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة
للفلاسفة في كونه تعالى موجبا لا مختارا هذا فتأمل و قوله والنجا ربّة
من انه مريد الخ هذا احد قولي النجارية و قولهم الآخر ما سبق من ان
معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب
وانما لم يتعرض له هنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة
في نفي كونه تعالى فاعلا بالاختيار و قوله وبعض المعتزلة وهم الجبا ئيون
وعبد الجبار ولم يتعرض لما ذهب اليه جمهورهم من انها علمه بنفع
في الفعل ولا لما ذهب اليه الكعبي منهم من ان ارادته لفعل
نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ان لا يصلح قول المصنف صفة
الله تعالى ازلية قائمة بذاته ردا لذلك فليتأمل قال المولى الخيالي و
ذلك بحكم الضرورة اي كون نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا بحكم به
ضرورة العقل وبداهته فان من اتقن في تأمل اجزاء العالم جملة
وفرادى وامعن نظره في الحكم المودعة فيها وجده قد اوقع على الوجه

240

الاوفق الاصلح فيضطر الى الجزم بان صانعه قادر مختار من غير احتياج
الى نظر وفكر فمن توهم توقفه على ابطال قول الحكماء فقد خفي عليه
الضروريات لكن دعوى الضرورة في محل المنافية غير مسموعة
لا بد له من دليل واما ما قاله الحكماء من ان هذا النظام اوفق الوجوه
الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال او جبه المبدا الكامل ينادي
ببطلان قولهم بالايجاب ان لو كان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم
على الوجه الاصلح من الوجوه الممكنة بل على الوجه المتعين الذي لا وجه
وراءه فيكون قولهم دليلا على الاختيار الآن يقال المراد بالوجوه
الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدا
فتأمل و قوله نعم يمكن المناقشة الخ اجيب عنه بان ما سوى الله
تعالى حادث ولا يمكن استناده اليه الا بطريق الاختيار وفيه انه
مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى وهو لم يثبت بل
انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات على ما قرر واستدل
بعضهم عليه بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر
الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون
حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم
لاستلزم اما القول بحدوث صفاته او القول بانها واجبة بالذات
وكلا الامرين مشكل فتدبر قال الشارح المحقق بمعنى الانكشاف
وهو تفسير للرؤية على وجه يصلح محلا للنزاع وتحريره ما ذكره بقوله
وذلك انا نظرنا الخ واشارة الى ان المراد بالرؤية ليس ما تعتاده ٢ ما تعتاده النفس بان
النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر فانه مما لا اختلاف
في امتناعه في حقه تعالى و قوله بالبصر اشارة الى ان ذلك الانكشاف
التام ليس علميا اذ لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله
تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك

الاشياء بحاسة البصر قوله وانما جعلت منه اى من المبنى للمفعول مع
ان كونه مبنيا للفاعل ايضا محتمل لان الخصم انما يرى المانع عنها من
جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر ولتبادره منه من
غير تقدير في العبارة الا ان قوله ولكن بالنسبة اليه حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل كما لا يخفى على
انه على تقدير جعله مبنيا للمفعول لا يصلح محلا للنزاع فان كونه تعالى
مرئيا ببصر نفسه لا ينازع فيه الخصم الآن يقال التقدير ورؤية العبد
لله تعالى فيصلح متنازعا فيه ولعله لما ذكرنا امر بالفهم ثم ان
الانكشاف الذي هو صفة المرئي هو الانكشاف وحده واما
الانكشاف التام بالبصر فهو صفة الرائي لانه معنى ادراك الشيء
كما هو حقه بحاسة البصر ونظيره ما قيل في تعريف الدلالة بفهم
المعنى منه اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ ان معنى فهم السامع
المعنى منه اللفظ او انفهام المعنى منه اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى اعني ان الفهم وحده صفة السامع والانفهام
وحده صفة المعنى لكن فهم السامع المعنى منه اللفظ وكذا انفهام
المعنى منه اللفظ على انه يمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف
تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح
المقاصد انا ان اعرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الا قول
واذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين سميناه
بالرؤية فليتأمل قال الشارح المحقق ولنا بالنسبة اليه حالة مخصو صح
الخ وتلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد
بان يكون المرئي في الجهة والمقابلة وبتقليب الحدقة ونائرا الى تة لكن
يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها
ليست شروطا حقيقية لحصولها وانما ذلك بمجرد جريان العادة
عليه وقوله بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه الخ يعني ان العقل حا كم
بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم برهان على بطلانه يجب

قبوله

قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليه
النصوص فقد ثبتت ان لا يجوز تاويل النص ما لم يقم دليل على بطلان
ظاهره ان لو جاز صرف الظواهر او التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر
دليل عقلي على بطلان ظاهره لوجب الصرف والتوقف في جميع
الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية ان يجوز ان يظهر دليل عقلي
على امتناعها فعلم من ذلك ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية
كاف لنا في العمل بالظواهر وهذا مسلك قويم موجز في اثبات جواز
الرؤية ان هو يغني عن ادلة ذكروها في اثبات جواز الرؤية ولا يحتاج
الا الى ابطال دليل الامتناع فافهم وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة
لتقوية التجويز العقلي اى مع ان الاصل في الشيء بعد ما ان اورد
الشرع بثبوته هو الامكان وعدم الامتناع وقوله وهذا القدر
الضروري اى والجواز المذكور بناء على ما ذكرنا ضروري فمن
ادعى الامتناع بناء على دليل عن له فعليه البيان حتى نقول ما
عليه قوله ان الخصم قائل به اى بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه
يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية فلا يصلح
متنازعا فيه بل النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع
المقترن لا يكون الوجود ولا العدم مقتضى الذات وقد عرفت
كفاية الامكان الذهني في هذا المقام في تقرير قول الشارح بمعنى
ان العقل اذا خلي ونفسه الخ فتفطن قوله لا على وجه التجرد اى عن
المادة والجهة والمقابلة قال الشارح المحقق وقد استدل اهل الحق
على امكان الرؤية اى مع كونه ضروريا على ما ذكر استدلوا عليه
فيكون استدلالهم على هذا تنبيها لا يجري فيه المناقشة كذا قيل
ويمكن ان يكون الاستدلال على امكان الرؤية في نفس الرؤية لا
على الامكان العقلي بناء على ما قيل ان المعتزلة واهل السنة تنازعوا
من اول الامر في ان رؤية الله تعالى بحاسة البصر جائزة في نفس الامر
ام لا واهل السنة قالوا بوقوعها ايضا فلهم دعويان يفصح عن ذلك
عبارات شرح المواقف فقوا اولا دليلا على الجواز في نفس الامر و

وثانيا على الوقوع والمص ادعى ههنا وقوعها نظرا الى ان ادلة الوقوع ادلة الجواز تثبت هذا عند ثبوت ذاك فالمدعى ههنا هو قوله واجبة بالنقل والتجويز العقلي ليس بداخل في المدعى الا انه ذكره قصدا الى بيان ان المدعى الذي يدعيه ليس ببعيد عند العقل بل حال خلوه عن وساوس الاوهام والالفة بالمحسوسات يجوز ذلك ففي ذلك نوع ترويج للمدعى ولما لم يدخل التجويز العقلي في المدعى لم يتعرض له الشارح في الاستدلال بل ادعى فيه الضرورة بقوله وهذا القدر ضروري ثم استدل اولا على ما ادعاه من عند نفسه من الجواز في نفس الامر وثانيا على الوقوع عند قول المصنف واجبة بالنقل فعلى هذا لا يرد كلام المحشي الفضل ايضا لان هذا بالنظر الى شرح الشارح قول المصنف جائزة في العقل بما ذكره واما لو فسر بالجواز في نفس الامر يكون في كلام المصنف دعوى الجواز في نفس الامر ودعوى الوقوع ويحصل التفصي عن مؤنات كثيرة فتامل والله المسدد و قوله عقلي ونقلي تقرير الاول الخ قدم العقلي على النقلي مع ان التعويل في هذا الباب على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف ولا حاجة الى ان يقال قدم العقلي سلوكا الى طريق الترقي من الاضعف الى الاقوى فليتامل **قال المولى الخيالي** يرد عليه انه اذا اريد الخ توضيحه انه اذا اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة لجعل المدعى جزءا من الدليل لان يصير حاصل الكلام حينئذ انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكل ما كانا مفروقين برؤية فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات

المطلوب

قوله على ما ادعاه من عند نفسه بل عليه قوله على امكان الرؤية دون ان يقول على ذلك فتفهم

ناه

قوله لان الدليل النقلي يعني تعليل لقوله قدم العقلي

المطلوب اعني كون الاعيان والاعراض مرئيتين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيتين لدخول العدم في مفهوميهما فان الاعمى عبارة عن عدم البصر والقطع عبارة عن عدم اليد والحال ان التحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر فالفرق بين الاعمى والاقطع انما هو من العقل وللبصر فيه مدخل وهكذا يمكن ان يقال في الفرق بين الاجسام والاعراض انه يجوز ان يكون بمدخل من البصر ولا يلزم ان يكون كل من الاجسام والاعراض المفروق بعضها عن بعض مبصرا والحاصل انه لا يلزم ان يكون المفروق مبصرا الا اذا كان الفرق بالبصر لا باستعمال البصر ولا بمدخل من البصر وفي جعل الفرق بالبصر دليلا مصادرة فلم يثبت كون كل من الاعيان والاعراض مرئيا بهذا الدليل فقوله والتحقيق الخ تاييد لعدم افادة الشق الثاني وليس جوابا كما فهم بعض اصحاب الحواشي فافهم **قوله** يمكن ان يقال المراد هذا الشق ولا ذلك الشق من الترديد بل المراد ان الضرورة حاكمة بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود وهو الجسم او العرض ولا تختص بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المقصود وهو كون كل من الاعيان والاعراض مرئيا وفيه انه على هذا يكون قوله بالبصر لغوا بل يكفي ان يقال ضرورة انا نفرق بين جسم وجسم وبين عرض وعرض على ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله فتامل واجيب ايضا باختيار الشق الاول وهو ان الفرق حصل برؤية البصر والمصادرة مدفوعة بان الدليل قد يكون تفصيلا لمدعى مجمل ولا يضر اشتماله على المدعى كما تقول هذا انسان لانه حيوان ناطق وكل حيوان ناطق

ان وباختيار الشق الثاني ايضا وهو ان الفرق حصل باستعمال
البصر ويلزم من استعمال البصر ان يكون الشيء مبصرا من غير ان
يكون لامر آخر مدخل فيه فلا يرد تمييز الاعمى من الاقطع لانه محتاج الي
معاونة العقل وراء المعاونة الاحساسية وكل من الجوابين
منظور فيه كما لا يخفى على من تامل لا سيما الجواب الثاني فان الفرق
انما يكون بالعقل لكن بتوسط الابصار فان البصر يرى هذا
الجسم ابيض وذلك الجسم اسود مثلا فيحكم العقل بالفرق ولا
حكم للبصر فتبصر قال الشارح المحقق ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء
مرئيا بالعلل المختلفة وهو الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جائز لا على طريق الجمع للزوم الاستغناء بكل عن كل ولا على
طريق البدل المذكورة عدم جواز تعليل العالمية مثلا بالعلم مرة
وبالقدرة اخرى ولا على سبيل التركيب لان حقيقة العلل حال
الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثر في الحكم منفردة فلان لا تؤثر
مجتمعة اولى على ما بين في محله ماله وما عليه قال المولى الخيالي يرد
عليه ان التحيز المطلق الخ حاصله ان الحصر ممنوع ان التحيز المطلق
وهو كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض
والوجوب بالغير وكون الشيء مقابلا للرائي بل الامور العامة
الشاملة لكل من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر
والعرض كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة
ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له
ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او الشاملة
لقسمين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير و
المعلولية والكثرة كلها مشتركة بين الاعيان والاعراض فليكن
علة صحة الرؤية واحدا منها وقوله فان قلت علية الامور الخ
حاصله ان هذا الايراد لا يضرنا لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة
رؤية الواجب وانت خبير بانه على تقدير تمامه انما يدفع النقض

بالامور

بالامور العامة الشاملة لاقسام الموجودات باسرها كالوحدة
والماهية لا بالامور العامة الشاملة للقسمين فقط كالكثرة و
المخلوقية فالجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان المراد
بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا
يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج و
قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات فان الماهية والمعلومية
والمذكورية وغيرها من المفهومات الشاملة للموجود والمعدوم
لو كان العلة واحدا منها لزم صحة رؤية المعدوم ايضا لتحققها
فيه واللازم باطل والملزوم مثله وقوله قلت يجوز ان نشترط الخ
اي علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود
كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته مثلا
فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب و
المعدوم فلا يلزم صحة رؤية الواجب حتى لا يضر النقض بها ولا صحة
رؤية المعدوم حتى يلزم المحال وبهذا اندفع ما قيل ان امتناع وجود
الرؤية لفقد الشرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة كما سيجيء
وذلك لانه لم يجعل شيء من خواص الممكن الموجود شرطا لوجود
الرؤية حتى يتم ما قيل بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا
كان شيء من خواص الممكن الموجود شرطا للعلية لا يكون ذلك
الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته فليتامل
قوله من ضرورة مدخلية الوجود في كون الشيء علة لصحة
الرؤية وما ذكرته من الامور لا مدخل للوجود فيها فلا يصلح للعلية
قوله كما اشير اليه آنفا مستغنى عنه بقوله بما مر فتفطن وفي بعض
النسخ كما يشير اليه آنفا وفيه ما لا يخفى قوله وفيه ان بهذا القيود
لا يثبت العلية لما سيذكره المحشي الفاضل نقلا عن شرح المواقف
من ان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه
ومن الوجود ولا يذهب عليك انه لا يضر المجيب فان الامور المذكورة
اذا لم تصلح للعلية لمدخلية الوجود فيها فلان لا تصلح اذا لم يكف

موخلية الوجود فيها اولى فتأمل **قوله** وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط الخ قد عرفت ما له وما عليه فتذكر **قوله** فيه ان بنا في ما سيجيء الخ فلا يكون التعليل بان التاثير صفة اثبات الخ مستقيما وانما يستقيم على ما ذهب اليه صاحب المواقف من ان هذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما قرر في المباحث العلة انتهى وحاصله ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما هو مركب منه كالحدوث فانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم سابق قيل ولو علل بان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح فليتأمل **قوله** لا يمنع الشرطية الخ يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزءها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب وهو المطلوب **قوله** نقل عنه وانت خبير الخ فيجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن شرطا للوجود في عليته فلا يندفع هذا الايراد الذي ذكره الفاضل بما قيل من انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا انتهى على انك قد عرفت ان حمل العلة ههنا على المتعلق يخل بنظم الكلام فافهم **قوله** فالوجه ما في الحاشية من قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ وهو تعليل لمقدمة مطوية تقريره ان امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة وفي شرح المقاصد ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فافهم **قال الشارح المحقق** وكذا

يصح ان يرى سائر الموجودات الخ هذا دفع لنقض اجمالي اورد على دليل صحة الرؤية وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لتخلف الحكم مع جريان الدليل في الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وحاصل الدفع منع التخلف بالتزام صحة رؤيتها ايضا على ما ذهب اليه الاشعري من انه لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له ان يجوز ان يجري عادته تعالى بعدم خلق رؤيته فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيته كخلق رؤية غيرها ولا يقال ان هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية لانا نقول ما هذا الانكار والاستبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اعني الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة عن الهوى وشوائب التقليد **و** قوله وحين اعترض بان الصحة الخ مشتمل على منوع اربعة المنع الاول لاستدعاء الصحة التي هي سلب ضرورة الوجود والعدم علة والمنع الثاني لاستدعائها علة مشتركة بسند انه واحد نوعي وهو قد يعلل بالعلل المختلفة والمنع الثالث لبطلان علية الحدوث او الامكان بسند انه يجوز ان يكون الامر العدمي علة للامر العدمي والمنع الرابع لتعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان ومستنده ما ذهب اليه الاشعري من ان وجود كل شيء عينه فلا يكون الوجود مشتركا حتى يصح عليته **و** قوله واجيب بان المراد بالعلة اي بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضرورة انه امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا فلا يصلح الامر العدمي لان يكون متعلق الرؤية فسقط الاعتراض بان الصحة لكونها عدمية لا تستدعي علة وكذا الاعتراض الثالث اعني منع بطلان علية الحدوث او الامكان بناء على ان صحة الرؤية عدمية فيجوز كون سببها عدميا كذلك وهذا الجواب هو الجواب التحقيقي واما الجواب الجدلي فهي المعارضة

بمنع كون الصحة عدمية بناء على ما ذكر في الكتب من الادلة الدالة على
كون الامكان وجوديا **قوله** قولهم في تعليل هذه المقدمة الخ
كان قيل كيف يتجه المنع على تلك المقدمة وقد عللوها بامتناع تعليل
الواحد بعلتين فاجاب بان تعليلهم ذلك لا يثبتها فافهم **قوله** وبهذا
الجواب لا يلتبه الخ اجاب بعض الفضلاء بان جواب تغيير الدليل وهو
مستفيض فيما بينهم وليس تحرير الطريق المذكور بقوله انا في طعون الخ
حتى يرد عليه ما ذكره المحشي الفاضل وانت خبير بان سوق كلامه يابي
عن كونه جوابا بتغيير الدليل تبصر **قوله** فانا نراه برؤية واحدة متعلقة
بهوية لا كما زعمه الفلاسفة من ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء
واما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية **قوله** متفاوتة قوة وضعفا
في ذات قوة كان التمكن من تفصيله متعذرا كما في قولك كل شيء فهو كذا
فانه اجمال لا يمكن ان يكون وسيلة الى تفصيل افراده لكون ابهامه اشد
دون قولك كل فاعل مرفوع **قوله** مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق
باللمس بين جسم وجسم حيث نميز الطويل من العريض والاطول
وليس الطول والعرض قائمين بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب
من الجواهر الفردة فلمس الطول هو لمس الجواهر الفردة التي تركب
منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض حيث نميز الرطب
من اليابس والخشن من الاملس فلا ورود لما قيل انه يمكن ان
يقال صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية
لعدم جريان الدليل فيها حيث عرفت جريانه في ملموسية الاعيان
ايضا فان تم في صحة الرؤية تم في صحة الملموسية ايضا والا فلا واجاب
عن هذا النقض بعض الافاضل بانا لا نسلم تخلف المدعى بالتزام
صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز
ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة
الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس فلم يلتفت الى البحث
عن صحته هذا ولا يذهب عليك ان ذلك يقتضي صحة المذوقية والمشمومية
وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم والذهن المستقيم فتفهم

قوله

قوله ان يلزم منهما كون الاشياء متماثلة قيل هذا بناء على انه
عين الممكنة المطلقة والالزم الاتحاد كما ذكره المحقق الطوسي في التجريد
حيث قال فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات ويمكن ان يقال ان
معنى الاتحاد وهناك ايضا هو التماثل فافهم **قال الشارح المحقق** وفيه
نظر لجواز ان يكون الخ يعني انا لا نسلم ان متعلق الرؤية هو الوجود وكون
الشيء له هوية فان ما كان متعلق الرؤية يجب ان يكون هو المرئي
ولا معنى لكون الوجود مرئيا ولهذا لم يعده احد من المبصرات بل
المحققون من الفلاسفة على انه من قبيل المعقولات الثانية لا وجود
له في الخارج فمتعلق الرؤية فيما يرى يجوز ان يكون هو الجسمية والجوهرية
وما يتبعهما من الاعراض القابلة للرؤية من غير اعتبار خصوصية ما ولما لم
يعتبر الخصوصية لا يلزم القدرة على تفصيل المرئي الى ما فيه من الجواهر
والاعراض بل قد يقدر عليه وقد لا يقدر فافهم **و** قوله وتقرير الثاني
الخ اي وتقرير الدليل السمعي على وجهين احدهما ان موسى عليه
السلام سال الرؤية ولو لم يجز كونه تعالى مرئيا لما سال واللازم
باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه عليه
السلام اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب
المحال فانه عبث واجتراء لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان جهله
فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد
وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة ان المقصود
من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما
انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في حد نفسه
ضرورة والمعلق على الممكن ممكن ان لو كان ممتنعا يلزم الكذب لان معنى
التعليق الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت
على تقدير ثبوت شيء من التقادير الممكنة وايضا يلزم صدق الملزوم
بدون صدق اللازم قال بعض الفضلاء ومما يدل على الامكان انه
نفي الرؤية دون امكانه ولو كان ممتنعا لنفي الامكان تصحيحا
لاعتقاده او اعتقاد قومه وهذه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى

الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادات وقبل حصوله
لا تطبيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون لحكمة لكن
موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية انتهى وانت خبير بان
كلا منهما لا يخلو عن ضعف فتامل قال المولى الخيالي يرد عليه انه
يصح الح حاصله انا لا نسلم ان كل ما علق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال
ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها امكان عدم المعلول ل
في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه
عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية ممتنعة مع كونها معلقة بالاستقرار
الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق
والمعلق به انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع وقع والممكن الذاتي
قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب
الوقوع من غير ان يلزم المحذور وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان ن
لان امكان الشيء ذاتي له غير معلق على شيء حتى يلزم من امكان
المعلق عليه امكان المعلق قوله فيه ان التعليق في هذه الصورة
الح حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بالتحرير يعني ان المراد بالممكن المعلق
عليه هو الممكن الصرف الخالي عن الامتناع ذاتيا كان او غيريا ولا شك
ان المعلول المعلق عليه الممتنع عدم علته ليس كذلك بل هو ممتنع
بالغير والتعليق بينهما بحسب الامتناع بالغير فان استلزم عدم
الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود
كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار
فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض والرد بان المعلق
عليه هو استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت
ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره
وان كان بالغير مردود بان استقرار الجبل حين تعلق ارادته تعالى
بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار انما المحال
استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار فليتامل قوله كما

يرشدك

يرشدك اليه الكلام الح قيد للمنفي دون النفي كما يظهر بادنى تامل قوله فتامل
لعله اشارة الى ان كون المراد ما ذكرته خلاف الظاهر جدا ان
سياق الكلام ينادي باعلى الصوت على ان المراد بالممكن هو الممكن
الذاتي فتفطن قوله وفيه ان استعمال راي الح لا يذهب عليك انه قدس
سره لم يدع شيوع استعمال راى بمعنى علم بل انما ادعى شيوع
اطلاق الملزوم على اللازم وجعل التعبير عن العلم الضروري
بالرؤية من هذا القبيل وايد هذا التجوز ببيان استعمال راى بمعنى
علم ولم يقيده بالضرورة حتى يرد عليه ما ذكره المحشي فافهم
وان الفرق بين العلم اليقيني والضروري فهو ان الاول اعم ان
هو يحصل بالنظر ايضا قوله قال في شرح المقاصد الح اشارة الى ان
في كلامه نوع تسامح وتحقيقه انه لو كانت الرؤية المطلوبة
من ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر
وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله اصولا بالى نص في الرؤية
فلا يترك بالاحتمال من غير دليل ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية
هنا ثم التعبير بالنص يقتضي عدم احتمال معنى اخر وما ذكر في المواقف
من الاستبعاد يقتضي جواز الاستعمال وهو يقتضي الاحتمال
فاشار المحشي الفاضل بقوله فلا يترك بالاحتمال الى ان المراد بكونه
نصا فيه ظهوره في ذلك جدا بحيث لا يكاد يحتمل غيره اصلا قوله وما هو
معلوم بالنظر ليس كذلك كبرى القياس من الشكل الثاني فينتج
ليس المطلوب بمعلوم بالنظر فثبت ان المطلوب معلوم بالضرورة
فطلب العلم الضروري يكون تحصيلا للحاصل وهو محال ولو عكسنا
الكبرى وقلنا لا شيء مما هو في حكم الى ضر المشاهد بما هو معلوم
بالنظر لكان القياس من الشكل الاول هذا ومما اجيب به عن اعتراض
المعتزلة بجواز التجوز انه حينئذ لا يطابقه الجواب بقوله تعالى لن تراني
لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري فتبصر
قال المولى الخيالي ويرد عليه ان المراد الح يعني يرد على العلاوة المذكورة
ان المطلوب بقوله ارني هو العلم بهويته الى صفة والخطاب لا يقتضي

قسطلاني

ذلك بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا منه ورآه الجواز انما نعلمه بوجه
كلي لا بهويته الخاصة واجاب عنه بعض الافاضل بانه ان اريد بالعلم
بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام في
انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع آخر من الانكشاف
فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم
لزومه لخطابه حتى يتم كلام المأول ويمكن ان يقال ان المراد
بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث
لا يمكن عند العقل فرض صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة
البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق
في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخلق بعده وايضا لا شك في عدم لزومه للخطاب
فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب مامور كلية يمكن صدقه
على كثيرين مختلفين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في
شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبهذا التحقيق ظهر فساد ما
قيل انه ان اريد العلم بهويته الخاصة على وجه الاجمال فهو حاصل
في الخطاب ايضا وان اريد على وجه الخصوصية فهو لا يتصور الا
بطريق الاحساس وذلك لانك قد عرفت انه تعالى قادر على ان
يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس
بناء على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري من انه ليس للحواس
مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى عقيب استعمالها
فافهم **قال الشارح المحقق** اقواها ان سؤال موسى عليه السلام
كان لاجل قومه الخ وهو للشيخ وحظ واتباعه وحاصله منع الملازمة في اول
وجهي تقرير الدليل السمعي اعني قوله لو لم يكن الرؤية ممكنة لكان
طلبها جهلا او سفها وانما يكون كذلك لو كان طلبها لنفسه مع
علمه بامتناعها وليس كذلك بل لاجل قومه حيث اقترحوا عليه
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله له
ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق

رضي جلبي

الاولى وفيه مبالغة تنقطع دابر اقتراحهم **و**قوله وبانا لا نسلم ان
المعلق عليه ممكن الخ حاصله منع صغرى ثاني وجهي تقرير الدليل
السمعي اعني قوله وهو امر ممكن في نفسه وتقريره انا لا نسلم ان
المعلق عليه في قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني ممكن
وانما يكون ممكنا ان كان هو استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
وليس كذلك بل هو استقرار الجبل حال عقيب النظر بدلالة
الفاء ولا خفاء في ان الاستقرار حال تحركه محال فيكون تعليق
الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على
استحالته **و**قوله واجيب بان كلا منه ذلك خلاف الظاهر
الخ اما الاول فلان الظاهر ان طلبها لاجل نفسه لا القوم حيث
لم يقل ارهم ينظروا اليك واما الثاني فلانه علقه على استقرار
الجبل من حيث هو هو غير مقيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار
في الكلام ولما كان مثل ذلك الجواب لا يفيد في مثل هذا المقام
ان المعترض مانع يكفيه ادنى احتمال تبادر الى التسليم بقوله على ان
القوم ان كانوا مؤمنين الخ وحاصله ان حمل طلبه عليه السلام
على انه لغرض ارشاد قومه لا يفيد في دفع لزوم العبث ان على
تقدير كونهم مؤمنين لكفاه في دفعهم ان يقول ان الرؤية
ممتنعة بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق
بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم
اجعل لنا الها كما لهم آلهة لان تاخير البيان وتقرير الباطل غير
جائز بل هو كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام ذلك
وعلى تقدير كونهم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في
الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا
وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم بمعجزاته الباهرة
وقوله والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن منع لاستحالته التي
ادعاها المعتزلة وحاصله انا لا نسلم ان استقرار الجبل حال تحركه

محال ان يجوز ان يحصل الاستقرار بدل الحركة في ذلك الوقت ولا محذور
فيه وانما المحال هو الاستقرار مع الحركة بان يكونا مجتمعين فافهم
و قوله روي ان موسى عليه السلام قال القاضي في تفسيره
روي ان الله تعالى امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار
من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان
فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع
وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى
عليه السلام الغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم موسى يامره
وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة اى الصاعقة او رجفة الجبل
فصعقوا منها قوله او المراد نفي الاشكال الخ هذا الاحتمال
اقرب من الاول واقرب منه ما ذكره بعض المتاخرين حيث قال
فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا
كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يعتقد قوده
في حكمه تعالى بل ترائي لانهم كانوا حاضرين وقت السؤال
جامعين للجواب الصادر من جناب قدسه تعالى بلزوم ترائي كما
سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام نعم
يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك
هم الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح فان قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب الا ان
موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف
على تصديقه فالجواب انا لا نسلم توقف علمهم بكون المسموع
كلام الله على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن
دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع ع
من جانب واحد مثلا ويمكن ان يختار انهم كانوا مؤمنين فسالوا
ذلك فردعهم موسى وعلمهم الخطأ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية ليعلموا استحالته ويرتفع

سيالكوتي

شبهتهم

شبهتهم على ما في الكشاف ويرد عليه انه كيف يتصور من المؤمنين
ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد عن
قوم جبل طبعهم على العناد والتجاسر على نبيهم مثل ذلك الا ترى انهم
بعد ما امنوا ابوا على قبول احكام التورية حتى رفع الطور عليهم وقيل
لهم ان قبلتم ما فيها والا ليقص عليكم وقالوا علينا وقالوا بعد
ما راوا المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك
اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد
بلن نؤمن لك سلب الاطمينان فح لا اشكال اصلا قوله حينئذ يشكل
كلامهم لن نؤمن لك الخ ان لا يتصور من المؤمنين مثل ذلك القول
وقد عرفت ما فيه آنفا قوله ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى
عليه السلام اذ على تقدير كونهم مؤمنين فقالوا لنبيهم لن نؤمن لك
فلا يستبعد ان لا يكفيهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة
قوله اي لا اشكال الخ هذا من كلام صلاح الدين الرومي كما توهم
بعضهم وتخيل تخيلا باطلا نستعيذ به تعالى من مثل ذلك التخيل
فعليك بصادق التأمل قوله اي واقعة وثابتة ان لا قائل بالوجوب
ولا يبعد ان يدعي ذلك بناء على ان ما اخبر به المخبر الصادق يقع بالضرورة
فيكون واجبا قوله ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن الخ فيكون من
قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم قوله مع ان الوجوب الخ اي على
انه لا حاجة الى اعتبار التجوز المذكور ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت
كما وقع في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم وجب اجرك وردها
عليك الميراث لامرأة قالت اني تصدقت على امي بجارية فماتت
وتركت الجارية قال الشارح المحقق وورد الدليل السمعي بايجاب
رؤية المؤمنين اي باثباتها وليس هذا تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله
على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل منها كون النقل مفيدا على
ما يشعر به لفظ الدليل في المشهور ومنها عموم الرؤية للمؤمنين و
منها الاختصاص بدار الاخرة ثم وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر
في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه بغير صلة كما في

قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا وكما فى قول الشاعر
وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره و
جاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الامر
الفلاني اى تفكرت واعتبرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف و
يستعمل حينئذ باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى قال الشاعر نظرت الى من
حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي وقد اجتمع الثلثة
فى قول المأمون وقد سئل عن مشتهاه حبيب انظر اليه ومحتاج
انظر له وكتاب انظر فيه والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله
على الرؤية فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب وللخصم فى
الآية تأويلات ذكرت فى المبسوطات كلها لا يفيد الا ظنونا
ضعيفة جدا لا تصلح للتعويل عليها فى المسائل العلمية التى يطلب
فيها اليقين فافهم ثم تشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر فى
الحديث كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليست كرؤية الهلال
مختصة ببعض المستهلين بشهادة ذيل الحديث وهو قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لا تضامون فى الرؤية ورواة هذا الحديث
على ما ذكره الشيخ ابو عبد الله محمد بن على الترمذي الحكيم ابن عمر
وابن مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو
موسى الاشعري وابو هريرة وابو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر
بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمارة وحذيفة وابو بكر الصديق
وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وابو امامة وابو برزة وعبد الله
بن الحارث وبريدة فهؤلاء المذكورون احد وعشرون صحابيا
رضى الله عنهم كلهم من كبائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين وانما لم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة فى
روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا فى الرواية فافهم وقوله وان الآيات
الواردة الخ من قبيل الاكتفاء لانهم كما كانوا مجمعين على ان الآيات
الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن

يق

بات

وجه الامر بالفهم هو ان ما ذكره اهل الحق في التفصى عن اشكالات الخصم الموردة على الاحتجاج بالآية لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال

الواردة

الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع فى الآيات مستلزما للاجماع
فى السنن اكتفى به لا يقال لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي
محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا
الاجماع لظهور الخطاء فيه ولقيامه لعدم الاطلاع على الامتناع لانا
نقول نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطاء فالاجماع حاكم
بان دليل الامتناع شبهة ولمصادمته الاجماع باطل وقوله وتأويلاتهم
اي لنصوص الكتاب والسنة وقوله واقوى شبههم من العقليات
ان الرؤية مشروطة الخ اعلم انهم قد ذكروا للرؤية شرائط منها
سلامة الابصار وينتفي بانتفائها ومنها كون الشئ جائز الرؤية
مع حضوره للحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر ومنها
مقابلة للباصرة فى جهة من الجهات او كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئي
بالمرآة بناء على ان صورة المرئي لا تنطبع فى المرآة فان المرئي بها حامله
الصورة ومنها عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا
ومنها عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا ان لون فى الجملة وان
كان ضعيفا ومنها عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة
وضعفها ومنها عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح
البصر بطل ادراكه بالكلية ومنها عدم الحجاب الحائل وهو الجسم
الملون المتوسط بينهما وقالوا لا يعقل من هذه الشرائط فى حق
رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي
مختصة بالاجسام وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط قوله
نوع اشارة الى ان صيغة التفضيل وان اقتضت الوحدة لكن
لا نسلم انها تقتضي الوحدة الشخصية بل يكفي فيها الوحدة النوعية
وهي لا تنفي التعدد كما تقول افضل القوم زيد وعمرو فافهم قال
الشارح المحقق والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء
على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل
جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس بناء على ان الرؤية نوع

قوله وقالوا عطف على قوله ذكروا

من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاى شىء شاء ودعوى الضرورة
فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع واما فى الغائب
لاختلاف الرؤيتين اما بالماهية او بالهوية فيجوز اختلافهما فى
الشرائط واللوازم فيجوز ان لا يشترط فى رؤية الغائب ما يشترط
فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب ان المراد من الرؤية
انكشاف نسبته الى ذاته تعالى نسبة الانكشاف المسمى
بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف
فى الاختصاص بجهة وحيز وغير ذلك وفى عدمه وهذا هو المراد
بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة
فى رؤية الاجسام سوى سلامة الحاسة وصحة الرؤية لا بمعنى
خلو الرؤية او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات على ما يتوهمه
ارباب الجهالات فيعترضون بان فعل من افعال العباد او كسب
من اكسابهم فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
المرئى بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات هذا فقوله
وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط
فى الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط فى الغائب بعد
الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط
ففى الغائب ممنوع قوله فلعل رؤيته تعالى الخ لعله اشارة الى دفع
سؤال مقدر تقريره انه اذا جاز رؤية الله تعالى من غير اشتراط
بالشروط المذكورة لرأيناه الآن والتالى باطل بطلانا ظاهرا
وحاصل الدفع منع الملازمة بسند انه يجوز ان يتوقف رؤيته
تعالى على شرط لم يحصل الان وانت خبير بان هذا الكلام لم يقع
موقعه فان هذا السؤال المقدر هو ما اورده الشارح المحقق
بقوله فان قيل لو كان جائز الرؤية الخ فالاشتغال بدفعه عبث
فافهم قال المولى الخيالى للمعتزلة ان يقولوا الخ حاصله ان لهم ان
يقولوا ان نزاعنا معكم انما هو فى هذه الرؤية التى معها لهذه الشروط
فهذه التى تحيلها على الله عز وجل لا فى الرؤية الاخرى المخالفة بالحقيقة التى

تسمونها

تسمونها انتم بالانكشاف التام وبالرؤية ونحن بالعلم الضرورى
والجواب عنه انه انما يستقيم لو جوزوا حصول الانكشاف التام
البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مناظراتهم
واستدلالاتهم انهم لا يجوزون ذلك فالعلم الضرورى عندهم
هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية
هو الادراك البصرى بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه
لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون
بالانكشاف التام العقلى ونحن نثبت الانكشاف التام الحسى
وهم ينكرونه فالنزاع اذاً معنوى كما لا يخفى قوله وحاصله قياس
الشاهد على الغائب وتقريره ان يقال لو كانت الرؤية
مشروطة بالشروط المذكورة لزم ان لا يرى الله تعالى ايانا لانتفاء
الشروط المذكورة فيه تعالى والتالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان
التالى فظاهر واما الملازمة فمبناها قياس رؤية الشاهد على
الغائب وحاصله انه لما لم يكن رؤية الغائب مشروطة بها لم يكن
رؤية الشاهد مشروطة بها ايضا قوله وهو فاسد ايضا اى كما ان قياس
الغائب على الشاهد كذلك وهو ايراد على الاستدلال المذكور
مثل نظر الشارح قوله ولو جعل هذا الاستدلال فى مقابلة منكرى الرؤية
الزاما لهم الخ يعنى كانهم ذهبوا الى ان الرؤية مطلقا سواء كانت
بالبصر لا بحاسة او بحاسة البصر مشروطة بالشروط المذكورة فيتوجه
عليهم انه على ذلك التقدير يلزم ان لا يرى الله تعالى ايانا لانتفاء
الشروط المذكورة فى حقه تعالى ولا يندفع بان يقال الكلام فى الرؤية
بحاسة البصر ولعل وجه التعقل هو ما اشرنا اليه من الدقة ويمكن
ان يكون اشارة الى انه انما يتم الزاما لهم لو ادعوا الاشتراط
المذكور فى نوعى الرؤيتين وهو فى حيز المنع بل المفهوم من كلماتهم
اختصاص الاشتراط المذكور بالرؤية بحاسة البصر وهى التى
ينفونها فلا يتم الاستدلال المذكور على تقدير تمامه انما ينفى اشتراط
المسافة اتصال الشعاع وكون المرئى فى جهة من الرائى دون كون

كونه الزاما ايضا ثم ان الاستدلال المذكور على تقدير

المرئي في مكان ويمكن ان يقال بنفيه لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته ايانا
الى كوننا في مكان فتامل **قال الشارح المحقق** فان قيل لو كان جائز الرؤية
الخ هذه شبهة عقلية من شبهات اهل الاعتزال وتقريرها انه
لو جازت رؤيته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة
فلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة
والثاني بالاجماع وبالنصوص الناطقة الدالة على اشتغال اهل الجنة
بغير ذلك من اللذات واما بيان الملازمة فهو انه يكفي للرؤية في حق
الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية واما البواقي
من الشروط فانما تشترط في الشاهد دون الغائب وهما حاصلان
الآن فوجب حصول رؤيته وان لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات
فيكون قطعي البطلان وتحقيق الجواب منع وجوب الرؤية عند اجتماع
الشرائط المذكورة لتوقفها على خلق الله تعالى ولو سلمنا وجوب
الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم
وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين
في الماهية فتختلفان في اللوازم ايضا او يكون رؤية الحق مشروطة
بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض
الاوقات **قوله** كيف والرؤية عندنا الخ انما اوله بذلك لئلا يتوهم
انه منع مع الاستدلال وهو غصب غير مسموع **قوله** قلنا هذه
القضية الخ وتحقيقه انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور
الممكنة فليس سفسطة قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية
المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية
عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل
بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها
من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر
من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله العلم الضروري بانتفائه وان كان
ثبوته من الممكنات دون المحالات وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع

ولاينافي

ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم لو كان مأخذ الجزم بعدم
الجبل المذكور هو وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط لوجب ان لا يجزم به
الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة
ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
قال الشارح المحقق ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار
والاستدلال به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر انما هو الرؤية
بمعنى اتحاد المفهومين فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري لا فرق الا في
اللفظ او هما متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته
وما ادركته ببصري ولا عكسه وذلك بشهادة النقل عن ائمة اللغة
والتتبع بموارد الاستعمال فالآية نفت ان يراه الابصار وذلك
يتناول جميع الابصار لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء
فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون
في الجنة لزم كذبه وهو محال وثانيهما ان نفي ادراكه البصر وارد
مورد التمدح مدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك
بالبصر نقصا ان ما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا
وهو على الله تعالى محال يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته والجواب
عن الاول انا لا نسلم اولا عموم الابصار لم لا يجوز ان يكون اللام للعهد
والمقصود بالنفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم ذلك فلا نسلم
كون الكلام لعموم السلب لم لا يجوز ان يكون لسلب العموم لان
قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية
وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم كون الادراك بالبصر هو الرؤية
مطلقا او لازما لها بل هو رؤية مخصوصة وهي ان تكون على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي ان حقيقته الفعل والوصول مأخوذ من ادركت

قوله ان الجمع المعرف الخ فابحث نفيس ذكره الشارح المحقق في شرح المقاصد فليطلب منه

قوله ان ما كان من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال

فلانا اذا الحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة
الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا
كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري
وما رأيته تناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروه ونقلهم عن ائمة اللغة
افتراء وان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا ان الحقته
وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة ولو سلم
ذلك ايضا فلا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال فانها سالبة
مطلقة لا دائمة فتحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ولو سلم
عموم الاوقات ايضا فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في
العمليات دون العلميات وعن الثاني ما ذكره بقوله وقد يستدل
بالآية على جواز الرؤية الخ وتحقيقه ان يقال لا دليل في الآية على كونه
تمدحا ولو ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه
دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية وذلك لانه اذا
امتنعت رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه ان لا يمدح المعدوم بانه لا يرى
حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء كما قال تعالى لا في عدمها للممتنع الرؤية قال المولى الخيالي
يرد عليه ان عدم مدح المعدوم الخ حاصله منع الشرطية المذكورة بقوله
لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بها اي لا نسلم ذلك لان عدمه
صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوي في المدح وعدم
تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا يلزم ان يكون لامتناعها بل يجوز ان
يكون لا شتماله على معدن كل نقص وهو العدم ولعل انه عن هو
اصل المدائح والكمالات اعني الوجود فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا
من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح مع امكان رؤيتها
لا يمدح بنفي الرؤية عنهما لكونهما مقرونين بسمات النقص من
الحدوث والامكان والتجدد والتغير فلذلك الموصوف
اذا كان كاملا من كل الوجوه يكون كل ما انفي عنه من صفات

النقص

النقص والا لم يكن كاملا من كل الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال في حقه فيكون
هذا النفي من صفات نقصه فلا يفيد التمدح والحاصل ان نفي الرؤية
عن الموجود الكامل من جميع الوجوه الخالي عن سمات النقص
تمدح له سواء كانت رؤيته ممتنعة او ممكنة ولا يرد عليه انه يجب ان لا يزد
ذلك فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص لان علة نقوله ولا
يرد ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات والتمدح بنفي الرؤية
راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها
والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المدائح الراجعة اليها ان لا يحصل
بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقيم هذا على رأي
القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في عين الناس
رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يري اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته
في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجانب
المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير
صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص ان لا تمدح
بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما
يصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والطعوم والروائح
فحينئذ يكون دلالة الآية على جواز الرؤية اظهر كما بينه الشارح المحقق
بقوله وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة الخ ثم
ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون من قوله لا تدركه الابصار وقوله
وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فلينتال
قوله بل امتناع الشيء مطلقا لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات
النقص فكلما كان النفي اقوي كان التمدح اقوي قال الشارح
المحقق ومنها ان الآيات الواردة الخ اي ومن السمعيات هذه
الشبهة وتقريرها انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه

في المثل كذب من دب ودرج اي كذب الاحياء والاموات

الا وقد استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا
حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى • وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا • وقوله تعالى • واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون • وقوله تعالى • يسئلك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم • فلو جاز
رؤيته لما كان طالبها عاتيا ومتجاوزا للحد ولما كان معاقبا بسؤالها في
الحال بل كان سؤالهم هذا سؤال المعجزة زائدة وحاصل الجواب
منع كون الاستعظام لامتناع الرؤية مستندا بانه يجوز ان يكون
لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا الا يرى انه استعظم انزال الملائكة في
الآية الاولى واستنكر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع انه من الممكنات
وفاقا ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك
كما فعله حين طلبوا امرا ممتنعا هو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم
تجهلون ولم يقدم موسى عليه السلام على طلب الرؤية الممتنعة
بقولهم وطلبهم • وقوله ولهذا اختلف الصحابة الخ اي ولامكان
ج الرؤية اختلفوا فذهب بعضهم الى وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج
والجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم
هل رايت ربك فقال رأيته بفؤادي • وقوله وان الرؤية في المنام
فقد حكيت عن كثير من السلف منهم شاه بن شجاع
الكرماني حيث حكي عنه انه راى ربه مرة في المنام فثلثين سنة
بعده كان دائما مع منكا فكلما انتبه فرصه اشتغل بالنوم رجاء
ان يرى الرب مرة اخرى ومنهم الامام احمد وهو مشهور وحمزة
الزيات من مشايخ القراء حيث كان يقول قرأت سورة يس
م على الحق تعالى حين رايته فلما قرأت • تنزيل العزيز الرحيم • بضم اللام
رد على الحق تعالى • تنزيل • بفتح اللام وقال اني نزلته تنزيلا قال وقرأت
عليه سورة طه فلما بلغت الى قوله تعالى • وانا اخترتك • قال

تعالى

تعالى • وانا اخترتك وقد اجمع علماء التعبير على جواز رؤية الله تعالى في
المنام وبه جاءت الاحاديث نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم خير
الرؤيا ان يرى العبد ربه في منامه او يرى نبيه او يرى ابويه ان كانا
مسلمين • وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم • رأيت ربي في احسن
صورة • ومنعها جمهور المتكلمين محتجين بان ما يراه النائم يكون مصورا
لا محالة ولا صورة للرب تعالى وانه يراه بواسطة مثال مناسب له
ولا مثل ولا مثال لرب العالمين • قال تعالى • فلا تضربوا لله الامثال • و
قال • ليس كمثله شيء وقال ولم يكن له كفوا احد • قالوا فمن راى من
ذلك شيئا وتخيل انه الاله فذلك من اراءه الشيطان وتخيله واغوائه
واضلاله • والجواب عنه انه اذا تجلى الحق تعالى بذاته المقدسة لعبد
في منامه فالروح تعرف بالفطرة الازلية انه هو الاله الحق بخلاف سائر
رؤياه المحتاجة الى التعبير فان النفس بالآثار الخيالية لا تستطيع رؤية
ما لا صورة له ولكن تتصوره بوسائط واصناف تناسبه بادنى معنى
ثم تذهب الامثلة كالزبد يذهب جفاء ويبقى معها رؤية الله تعالى حقا
كما ان الكلام القديم يتعلمه الناس بامثلة الحروف في اللوح ثم يمحى اللوح
ويبقى القرآن في الحفظ وان اذا راه في صورة لا تناسب جلال الصمدية
في معنى ما فالرائي قد عبث به الشيطان فعلم انه لا يلزم من كون
الشيء لا صورة له ان لا يرى في صورة الا ترى ان كثيرا من الاشياء
التي لا اشخاص لها ولا صور ترى في المنام بامثلة تناسبها بادنى
معنى ولا يوجب التشبيه ولا التمثيل كالمعاني المجردة من الايمان والكفر
والقرآن والهدى والضلالة اما الايمان فكقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم رأيت الناس في المنام يعرضون منهم من قميصه الى كعبه
ومنهم من قميصه الى انصاف ساقيه وفي عمر بن الخطاب وهو يجر
قميصه فقالوا يا رسول الله ما اولت ذلك قال الايمان فالايمان
لا شكل له ولا صورة ولكن جعل القميص له مثالا يرى بواسطته وكذلك
الكفر يمثل بالظلمة والقرآن باللؤلؤ والهدى بالنور والضلالة بالعمى
ولا شك ان بين هذه الاشياء مضاهاة لتلك المعاني المرئية و

وتجد المعاني لابكره العلماء، وموضع الغلط لمن منع رؤية الله تعالى
في ضرورة ظنه ان المثل بفتحتين كالمثل بكسر الميم وسكون المثلثة و
ذلك خطاء فاحش فان المثل بالسكون يستدعي المساواة في جميع
الصفات ويقوم كل واحد منهما مقام الآخر من جميع الوجوه في كل
حال بخلاف المثل بفتحتين فانه انما يستعمل فيما يشاركه بادنى وصف
مثل قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح وغير ذلك فعلم
انه لا مثل له ولكن له المثل الاعلى في السموات والارض ومن هنا
جوز الاكثرون من السلف جواز تجليه تعالى لعبده في المنام فلا ينبغي
ان يتوقف في رؤية الله تعالى في المنام ان لا شئ في الاكوان اوسع
من عالم الخيال فعلم ان كل ما جاز وقوعه في المنام والدار الآخرة
جاز وقوعه وتجليه لمن شاء الله تعالى في اليقظة والحيوة الدنيا و
لهذا ذهب اهل التصوف الى جواز رؤية الله تعالى في اليقظة
ايضا والله الموفق قال المصنف من الكفر والايمان اشارة الى محل
النزاع الذي هو المراد بافعال العباد المختلف في كونه بخلق العبد
او بخلق الرب وهو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل
الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
مما يسمى بحاصل المصدر كما سيجئ وقيل انه اشارة الى ان
المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة ان الكفر عدم الايمان والعصيان
عدم الانقياد فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي
هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا
يتعلق بالعدم المطلق هذا فانظر والله الامر قال الشارح المحقق و
قد كانت الاوائل منهم الخ يعني واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد
واضرابهما من رؤس اهل الاعتزال وتحاشيهم عن اطلاق لفظ
الخالق على العبد لقرب عهدهم باجماع السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث
كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد ده
وبين ما لا يتعلق الصفة بشئ لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم

والارادة

والارادة بفعل الغير والقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا هذا
ولا يبعد ان يقال ان تحاشيهم عن ذلك يجوز ان يكون للتفاوت
بين الخلق وبين الايجاد والاختراع فان في الخلق معنى التقدير والله
تعالى يوجد كما يقدر من غير فوت شئ لكمال قدرته وليس من
العبد التقدير على انه ربما يخص لفظ الخالق به تعالى لا يجوز اطلاقه
على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون
الرحيم فتحاشى المتاخرين ليس بذلك وقوله ضرورة ان ايجاد
الشئ الخ جعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل
ضروريا وقد بينته في شرح المقاصد بان الاتيان بالازيد والانقص
والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص
هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه
الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم قال الله تعالى الا يعلم من
خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية العالم قال المولى
الخيالي وان الكسب فيكفيه الخ دفع لما يورد انكم اثبتم
للعبد كسب الافعال بالاختيار فينتقض دليلكم به حيث يجري
فيه بعينه بان يقال لو كان كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة
ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك
الشئ بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع
ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم
بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل
الاجمال وقوله والحاصل اي وحاصل الجواب عن هذا النقض انه
فرق بين الخلق والكسب فان الخلق لما كان افاضة الوجود كان
موقوفا على العلم التفصيلي لما عرفت ان الازيد والانقص مما اتى
به ممكن ان كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة
والنقصان فوقوع ذلك المعين عنه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه
والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة
فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة

معلومة له والقصد الجزئي لا يثبت الكلي واما الكسب فانه لما كان
صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير او مدخل
في ايجاده سوى كونه محلا له لم يتوقف على العلم التفصيلي بل كفاه
العلم الاجمالي هذا **قوله** وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق الخ يعني ان
لهم ان يمنعوا الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم
ولا يذهب عليك ان هذا كلام على السند ان حاصل الجواب منع
جريان الدليل في صورة الكسب بسند الفرق بينهما على ان منع
الفرق بينهما مصادم للضرورة ان لا شبهة في ان العلم في الكسب
انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد
يكفي في تعلقه بالفعل ملاحظته بوجه عام بخلاف الخلق فانه اعطاء
الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به لا يقال ل الهمه
ان يقولوا سلمنا الفرق بينهما لكن لا نسلم اشتراط العلم
التفصيلي في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد وانما يشترط
ذلك في الخلق الكامل لانا نقول ذلك مكابرة محضة فان القصد
ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في
الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا وانما الفرق بينهما في اشتمال
الحكم والمصالح فليتامل **قال الشارح المحقق** واللازم باطل فان
المشي الخ قد ذكر في المواقف في بطلان اللازم وجوه الاول ان
النائم وكذا الساهي يصدر عنه افعال اختيارية كانقلابه من
جنب الى جنب ولا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها و
الثاني ما ذكره هنا وتحقيقه ان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد
وتركب الجسم منه فيكون البطؤ في الحركات لتخلل السكنات و
المتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة
بالضرورة والثالث الزامي بالنسبة الى بعض المعتزلة وهو الجبائي
وابنه فان الواقع بقدرة العبد عندهم الحركة وهي صفة توجب المتحرك كبة
فلو كان الفاعل منا عالما بتفاصيل حركته مع ان اكثر العقلاء لا يتصور
دون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث لا يلزمان

ابا الحسين

ابا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة والرابع ان
الكاتب يصور الحروف والكلمات بحركة الانامل من غير شعوره بما للانامل
من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تاتي تلك الصور
والنقوش وهذا هو الذي اشار اليه الشارح هنا بقوله واما اذا
تاملت في حركات اعضائه الخ و **قوله** وليس هذا ان هو الا الخ دفع لما يقال
انا لا نسلم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل يجوز ان يكون توهم عدم الشعور لعدم الشعور
بالشعور ووجه الدفع انه لو كان كذلك لشعر بشعوره حين السؤال
واللازم باطل **قوله** اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول حاصل السؤال
انا لا نسلم انه يلزم من عدم الشعور حال السؤال عدم الشعور سابقا
لم لا يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل فعله حال المباشرة ولكن لا
يشعر بذلك الشعور فيكون ذاهلا عنه حتى لو سئل لم يعلم او يشعر
بشعوره لكن لا يدوم له ذلك الشعور الثاني فيكون ساهيا عنه وحاصل
اندفاع الاول ان العلم بالعلم بعد التوجه قطعي الحصول فاذا لم
يحصل ذلك بعد ما سئل عنه علم انه لا علم اصلا لا انه علم وانتفى
العلم به ان لو كان كذلك لزم ان يعلم اذا سئل عنه بداهة وحاصل
اندفاع الثاني انه لما لم يحصل العلم به حين سئل عنه في حال المباشرة
علم انه لا علم اصلا لا انه حصل له علم وعلم بذلك العلم لكن لا يدوم
ذلك العلم الثاني ان لو كان كذلك لعلم في حال المباشرة ان السهو
هو عدم استثبات الصورة فتثبت مرة وتزول اخرى وهذا انما
يتصور بعد ما فرغ من الامر واما حال المباشرة فلا يتصور ذلك **قوله**
تامل لعله اشارة الى انه لا حاجة الى تقييد الكلام بقوله ولو في حال
المباشرة الخ ليندفع الايراد ان وتوضيحه ان ما ذكره الشارح من
الدليل الدال على بطلان اللازم مركب من ملازمة ورفع التالي و
تقريره ان يقال لو كنا نعلم بتفاصيل افعالنا لعلمنا حال المشي
بالحركات البطيئة بتخلل السكنات لكن التالي باطل وكل منهما
بديهي كما صرح به في شرح المواقف فيكون منع كل منهما مصادما

للبداهة فلا يسمع فالمنع المورد على قوله بل لو سئل لم يعلم خارج عن
قانون المناظرة فالاشتغال بدفعه بالتقييد المذكور عبث فافهم قال
الشارح المحقق الثاني النصوص الواردة الخ اي الوجه الثاني من الوجوه
التي احتج بها اهل الحق فيكون بناء الوجهين فقط بعدما قال بوجوه
من قبيل الاكتفاء كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حبب الي من دنياكم
ثلث الطيب والنساء الحديث وما قيل من ان الوجه الثاني مشتمل
على وجوه فلذا قال بوجوه مدفوع بان الوجه الاول ايضا مشتمل على
وجهين فالمناسب حينئذ ان يقول الثالث فافهم واعلم ان
النصوص الواردة في هذا المطلب انواع باعتبار خصوصيات تكون
للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق للعباد واعمالهم
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية
على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار او معمولكم
على ان ما موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله
تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام
وكلمة ما لكونها عامة تتناول ما يعملونها من الافعال والاوضاع
والحركات وغير ذلك وذلك لان المراد بافعال العباد المختلف
في كونها بخلق الرب او بخلق العبد هو ما يقع بكسب العبد و
يستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام
والقعود ونحو ذلك مما يسمى بالحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع
الذي هو من الاعتبارات العقلية الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة
يؤتون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وللذهول عن هذه
النكتة قد توهم الجمهور ان الاستدلال بالآية موقوف على كون
ما مصدرية فبالغوا في نفي كونها موصولة حتى صرح الامام بان
مثل ما تنحتون وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون
مجاز دفعا للاشتراك ومن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله
تعالى خلق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا
يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل

حيوان

حيوان عندهم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج
الواجب بدلالة العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم اكرمت
كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام
عند من يقول بكونه قطعيا قيل وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل
اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه فتامل
ومنه قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فان الظاهر ان حذف المفعول
للتعميم ويجيء ما يتعلق به وقوله لا يقال فالقائل الخ حاصله انه اذا
كان الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة لزمكم القول بكون المعتزلة
من المشركين دون الموحدين مع انكم لا تقولون به وحاصل الجواب
منع الملازمة بتحرير معنى الاشتراك واجيب ايضا بان لزوم
الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالزام فافهم وقوله او
بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس وقوله
الا ان مشايخ ما وراء النهر الخ قيل المراد بالتضليل النسبة الى
الضلال او كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته
ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم واضلالهم لا يقال
كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك لانا نقول دليلهم من
القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في نصف
الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في
امر حقير ثم في قولهم ان المجوسي اسعد حالا منهم بحث ان قد
وقع في بعض كتب الفروع انه لو قال النصرانية خير من اليهودية
كفر لانه اثبت الخيرية لما هو قبيح عقلا وشرعا ثبت بالادلة القطعية
والجواب ان اللازم منه الكفر هو القول بكون طائفة من الكفرة
خيرا من كذا مطلقا لا كونهم اسعد حالا اي وصفا منه بمعنى اقل
مكابرة وادنى اثباتا للشريك على انه يجوز ان يقال كفر بعض اخف
من كفر بعض وعذاب بعض ادنى من عذاب بعض واهون
والحاصل ان اثبات الخيرية المطلقة لنوع من الكفر او الكافر
بالنسبة الى كل شيء كفر بخلاف اثبات الخيرية المقيدة

فلينت من **قال المولى الخيالي** ينبغي ان يجعل هذا المصدر الخ يعني ينبغي ان
يجعل العمل بمعنى المعمول حتى يصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري
اعني الايقاع والايجاد امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل
في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي ان يحمل اضافة العمل
الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام وان كان الاصل في الاضافة
العهد كما بين في موضعه ان لو لم يحمل عليه لم يتم المقصود فان المعمول
كما يصدق على الحركات والسكنات الصادرة عن العباد
يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ
لا شك انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة
عنه فعلى تقدير عدم الاستغراق يحتمل ان يكون المراد مثل هذا المعمول
كما يؤيده كون الآية في مقام توبيخ عبدة الاصنام فيكون حاصل المعنى
انه خلقكم وخلق ما وجد باعتبار تعلق افعالكم الصادرة عنكم به من
الجواهر ولا نزاع لهم في ان الجواهر والاعراض الغير الصادرة عن العباد
مخلوقة الله تعالى وانما النزاع في الافعال التي تقع بكسب العبد وتستند
اليه مثل الصوم والصلوة كما تقدم والآية على هذا التقدير لا تثبته
فلا يتم المقصود وقيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان
المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل
السرير فانه معمول بمعنى تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على الحاصل
بالمصدر وان كان مجازا من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم الا انه
كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم فلا قرينة تدل عليه بل
قيل كلا المعنيين اعني المعنى المصدري والحاصل بالمصدر معنيان
حقيقيان للمصدر فيتم المقصود وعلى التقدير ايضا ان المقصود
ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او التوليد
كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد مخلوقة الله تعالى اولا وبالذات
والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات فلا بد من ان يراد بالمعمول
ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق
فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل

الوقوع

لان المقام مقام التوبيخ

نسخة

يمكن ١ ودفع ذلك ايضا

٢ على تقدير عدم الاستغراق ايضا بان لا يتم المقصود

الوقوع عليه ويتم المقصود وهذا ولك ان تقول لا نم ان المقصود
اثبات ان افعال العباد التي تقع بكسبهم وتستند اليهم مخلوقة
الله تعالى ان المقصود رد المعتزلة في قولهم بانها مخلوقة لهم و
ذلك المقصود يحصل بحمل العمل على الحاصل بالمصدر وان لم يحمل
الاضافة على الاستغراق فافهم **قوله** وبالجملة فحذف الضمير
اقل تكلفا اي وحاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول
اقل تكلفا من جعل ما مصدرية اذ فيه جعل المصدر بمعنى المفعول
وحمل الاضافة على الاستغراق مع ان المعهود فيها هو فترجيح الشارح
ما المصدرية بالاستغناء عن الحذف ليس كما ينبغي قيل ليس فيه
جعل المصدر بمعنى المفعول كما ادعاه المحشي الفاضل فانه كما ان المعنى
المصدري معنى حقيقي للمصدر كذلك الحاصل بالمصدر اي الهيئة
الحاصلة به فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل الى ان يجعل بمعنى
المفعول فلا معنى لان منا وبان في الترجيح هذا لكن لا يذهب
عليك ان حذف الضمير اهون تكلفا من حمل الاضافة على الاستغراق
وقيل ايضا غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه
على الموصولية حتى يرد ما ذكره المحشي الفاضل واجيب بانه يمكن
ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجح التوجيه الثاني لا الرد
على الشارح فافهم **قوله** كون الحركات والسكنات الخ هذا ذهول
عن مساق الكلام الشارح فانه بصدد بيان مثال ما هو محل النزاع
وكون الحركات والسكنات في صورة ايجاد غيرهما من اسباب
ذلك الايجاد لا ينافي كونهما متعلق الايجاد والذي يتعلق بهما فافهم
قال المولى الخيالي قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر والموجه هو المولى
صلاح الدين وحاصل توجيهه ان للمعتزلة ان يقولوا يجوز ان يكون
المراد بالخلق خلق الجواهر صرفا الى الكامل فالمعنى افمن يخلق الجواهر
كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا
بان المراد الخالق بلا آلة ومباشرة اسباب او المراد هو الاستقلال
بالخلق وكل منها خلاف الظاهر ولا يعدل عن الظاهر ما لم يدع الي

بمعنى المعمول نسخة

العدول داع ولا داعي هنا بل جعل الخلق المتعدي منزلا لا منزلة اللازم
بحذف المفعول يدل على ان المراد بالخلق هو الخلق مطلقا وكذا وقوع
الآية في مقام التمدح يأبى عن ذلك التخصيص واما ما جعلوه وجه
التخصيص من لزوم بطلان قاعدة التكليف على تقدير كون الكل
بخلق الله تعالى فلا يصلح ان يكون وجها للتخصيص كما سيأتي وقوله
ويمنعون الخ كانه قيل كيف لا يثبتون الشريك بمعنى الاستحقاق
للعبادة وانهم يقولون ان العبد خالق لافعاله والخلق يستلزم
الاستحقاق للعبادة لكونه مناطا له فاجاب بانهم يمنعون كون
الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل يجعلون مناطه الخلق
الكامل الذي يكون بلا آلات واسباب كما اشار اليه الشارح و
يمنعون و ر و والآية السابقة اعني قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
في مقام كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل يزعمون
ان الله عز وجل جعل مناط استحقاق العبادة الخلق الكامل الاستقلالي
فقال افمن يستقل بالخلق كمن لا يستقل به حتى يستحق ما يستحقه
الاول فان قلت مقتضى الظاهر ان يقال افمن لا يخلق كمن يخلق
فلم عكس فالجواب انه للتنبيه على انهم بالاشراك بالله عز وجل
جعلوه من جنس المخلوقات العجزة عن الخلق عاجزا مثلهم فرد عليهم
ذلك ومن توهم ان المراد بالآية السابقة هو قوله تعالى ٥ والله خلقكم
وما تعملون ٥ فقد توهم فافهم قوله قيل يرد عليه ان الدليل الخ لا يذهب
عليك ان منعهم ذلك لا ينفي قطعية الدليل عندنا ان نبطل سند
منعهم بانه خلاف الظاهر ولا يعدل اليه ما لم يدع اليه داعي هنا كما
مر فتذكر وتبصر قال الشارح المحقق واحتجت المعتزلة القائلين بان
افعال العباد واقعة بخلقهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين
البصري ومن تبعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء
المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وجعلوا انكاره سفسطة
مصادمة للضرورة وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستد لال
فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضرورته استدلاليا من جملة الوجوه

قوله يدل على ان المراد بالخلق الخ وتحقيقه ان الفعل اذا نفي توجه النفي الى المصدر الذي يدل عليه الفعل نفيا وذلك المصدر تارة وقع في سياق النفي نكرة فالمعنى افمن يوجد منه الخلق كمن لا يوجد منه فرد من افراد الخلق مرمز الاصوليون

لاحتمال ان الغفران

ماذكره

ماذكره الشارح المحقق هنا وحاصله ان كل احد يفرق بالضرورة بين
حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية
كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته
وايجاده بخلاف الثانية ومنها ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته
واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند
اشتداد الجوع والحرارة والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء
سما ولا معنى لوجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل
على وفق دواعيه ومنها ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح
من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه
المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم
على ما ليس من افعاله ومنها انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام
والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما
من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى
ومنها انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل
ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الحمار
طفر الجدول الضيق دون الواسع ومنها ان الطالب العاقل يعلم
بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء
ذلك الفعل عنه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي
وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه
وايجاده هذا والفرقة الثانية منهم استدلوا على مذهبهم بوجوه
عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى خمسة ذكر الشارح منها اثنين
الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى في زعمهم انه لو لم يكن العبد
موجدا لافعاله بالاستقلال بل كان الكل بخلق الله تعالى لزم فوات
منها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن
موجد الفعل مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل
كذا ولا تفعل كذا ان لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل
تحت قدرته فهو كمن يطلب من انسان صعود السماء او طيرانا

فى الهوآء ومنها بطلان المدح والذم عليها ان لا معنى للمدح والذم على ما
ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ومنها ارتفاع الثواب و
العقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ان لا وجه للثواب والعقاب على
ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان
اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم ان ليس منه الا
الوسوسة والتزيين ومنها غير ذلك مما ذكر فى المبسوطات والجواب
ما ذكره من قوله انه انما يتوجه على الجبرية الخ وحاصله منع الملازمة المذكورة
فى استدلالهم على مذهب اهل الحق المثبتين للكسب والاختيار
يعني لا نم انه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل التكليف الخ لم لا يجوز
ان يكون الكسب مدار التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهذا الجواب كما يدفع شبهة الفرقة الثانية العقلية يدفع شبهة
الفرقة الاولى ايضا ولذا اجاب عن كلتيهما بهذا الجواب والثاني ما
ذكره بقوله وقد يتمسك بانه لو كان خالقا الخ وتقريره انه تعالى لو كان
موجد الافعال العبا ولكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا
لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للظالم مثلا الا فاعل الظلم وحينئذ
يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس ظالما فاسقا آكلا شاربا الى غير
ذلك من الفواحش لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل
اخطارها بالبال قال فى شرح المقاصد وهذه الشبهة كنا نسمعها
من حمقى العوام والسوقة من المعتزلة فنتعجب حتى وجدنا فى كتبهم
المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده تعمى القلوب
التى فى الصدور هذا وذلك لما ذكره فى جوابه وهو ظاهر وباقى الشبهة
مع اجوبتها مذكورة فى شرح المقاصد فليطلب فيه واما النقليات
فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من اية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد
بينه الامام الرازى فى سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقى وبلغ الاهد
الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ومن اراد التفصيل
فى ذلك فليرجع اليه ذكر الشارح منها قوله تعالى ﴿فتبارك الله احسن
الخالقين﴾ وقوله تعالى ﴿واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى﴾ ووجه

التمسك

التمسك بهما والجواب عنه اظهر من ان يخفى **قال المولى الخيالى** و
هى ان المكلف به امر اختيارى اليه لما قررنا فى تقرير كلام الشارح
وقيل هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى
وليس للعبد مدخل فيه فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ
ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اثباته فيكون بطلان فى عدته كناية
عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده ما فى عبارة غيره وعبارة
نفسه فى شرح المقاصد لبطل التكليف **قوله** لانه لو كان الكل بخلق الله
تعالى الخ بيان للزوم بطلان التكليف على تقدير كون الكل بخلق الله
تعالى ونحوه وضحناه سابقا ايضا وقوله تامل اشارة الى ان ما ذكره بناء
على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل عند الاشعرى
قال المولى الخيالى قد يقال يجوز ان يمدح الخ حاصله منع لزوم بطلان المدح
والذم والثواب والعقاب على تقدير كون الكل بخلق الله تعالى
مستندا بانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشئ ويذم
بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة والعاهة وبآثار القرآن فان ذلك
باعتبار انه محل لها لا انه مؤثر فيها ويجوز ان يكون الثواب والعقاب
المترتب على الافعال الاختيارية كسائر العاديات المترتبة على اسبابها
بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال عن علته فانه تصرف
له تعالى فى خالص حقه وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا
ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه على انه انما يتم لو لم يكن
المدح استحسانيا والذم اعتراضيا على ما قيل وقد اعترض على جعل
الثواب والعقاب من العاديات بانه يؤدى الى القول بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصى كما ذهب اليه المعتزلة وذلك لان قسمة
العادى الى الواجب وغيره لم يعهد عند القوم وان امكن دفعه
بارادة التنظير فى عدم اللزوم العقلى لا انهما من قبيل العاديات
وبان مراد المعتزلة من الوجوب هو اللزوم العقلى واما وجوب ثواب
المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عن من قائل ما يبدل

عصام

عصام

القول لدي واما الجواب باثبات الكسب والاختيار فهو العمدة في هذه
المطلب فلذا اختاره الشارح رحمه الله تعالى **قال الشارح المحقق**
وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته اي بارادته بالعبد باتفاق
القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض
لان الارادة من الشيء ينبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء و
الله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وانه يريد الكل على ما قرره
السيد السند قدس سره في شرح المواقف ثم ان كون
افعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته تعالى فلو قال فهي
بارادته ومشيته لكان اوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بارا
يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه
عند القائل به فافهم **قال المولى الخيالي** فان الله تعالى اجرى عادته
الخ اعلم بان الماتريدية لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذه الكلمة
اعني قوله تعالى كن بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده و
تكوينه وهي صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول
المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالث
يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة
التي ليس في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها
فيتكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر
منهم اليس يكون الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله
ايسر على الله تعالى بكثير وعند الاشعرية وجود الاشياء متعلق
بكلامه الازلي القائم بذاته تعالى لا بالكلام اللفظي المركب من الحروف
والاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ولانه يستحيل قيام
الصوت والحروف بذاته على ما ذكر في شرح التاويلات في غير
موضع وهذا لانهم لما قالوا ان التكوين عين المكون لم يمكنهم
تعليق التكون بالتكوين فعلقوه بالامر واما عند الماتريدية فلما
كان التكوين صفة ثابتة ازلية صفة امكن تعليق الوجود به فلا
حاجة الى تعليقه بالامر وجعلوه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته

وقد ذكر

وقد ذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل
خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعد ما وجد لا جائز ان يكون
خطابا للمعدوم لانه لا شيء فكيف يخاطب ولا جائز ان يكون خطابا
للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا
شاء كونه كونه فكان ولذا قال الشارح لا يبعد فتامل ويمكن ان يكون
اشارة الى الاختيار فان الحكم ينبئ عنه **قوله** ذكر في الاعتماد وشرح
العمدة الخ قال الشارح المحقق في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام
الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه واما
فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن
امرهن انتهى فعلم منه ان ما وقع في الاعتماد وشرح العمدة من جعل
الامر مغايرا للحكم وغيره ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر والفعل و
كذا الاعلام والتبيين كما قيل في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض الاية ان المراد من القضاء الاعلام
والتبيين كلها الفاظ جمعها معنى واحد وهو اتمام الشيء يعتبر
بحسب المقام بواحد منها كذا قيل وانت خبير بانه لا منافاة بين
ما في التلويح وما في شرح العمدة فافهم **قوله** ويكون نسبته الى الحكم الخ
يعني انه كما ان ذكر المشيئة بعد الارادة للتنبيه على الترادف او لزيادة
التاكيد وتحسين اللفظ كذلك ذكر القضية بعد الحكم **قوله** ويرد على الاول
اي على ان يراد الفعل مع الاحكام وايضا يغني عنه حينئذ الحكم بكون
الافعال مخلوقة له تعالى ان لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه فتامل
قال المولى الخيالي فهي من الصفات الفعلية فمرجعها الى تعلق
التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما سبق تفصيله و
قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ قال فيه واعلم ان قضاء الله
تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن

وجه التعليل انا نشعر خطاب التكوين على
اظهر الفوائد وهو الوجود وجاز تعلقه بالمعدوم
فافهم

علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل
الانتظام وهو المسمّي عندهم بالعناية التي هي مبدا، الفيضان الموجودات
من جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الي الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء، انتهي
اذا عرفت هذا فما قاله الاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع فهو ماخوذ من تفسير الفلاسفة فان المراد بالو جود
الاجمالي هو الوجود الظلّي للاشياء، وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن
المادة في ذاته في فعله يقال له العقل في عرف الفلاسفة يؤيده ما في شرح
المقاصد وما في شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث وقع فيهما ان
القضاء، عندهم عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة في المواد
الي رجبة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل ٥ وما ننزّله الا بقدر معلوم
فظهر منه ذلك التحقيق ان ما ذكره الاصفهاني هو ما ذهب اليه الفلاسفة
وقد مرّ آنفا ان معنى القضاء في اللغة هو اتمام الشيء مطلقا
فثبت ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح
الفلاسفة فما ذكره المولي قول احمد منه ان له ستة معان نشر منه قلة
التدبر فتبصر و قوله فهو من الصفات الذاتية اي فالقضاء على ما في
شرح المواقف من الصفات الذاتية وكذا هو مصطلح الاشاعرة
لكن التفسير به لمّا ادى الي زيادة التكرار ان اصل التكرار حاصل
بقوله ومثبته لم يلتفت اليه الشارح المحقق فافهم قال الشارح
المحقق لان الرضي بالقضاء، واجب هذا كبري دليل الملازمة وصغراه
مطوية وتقرير الدليل لان الكفر قضا، والرضي بالقضاء، واجب و
حاصل الجواب منع الصغرى اعني كون الكفر قضا، وفاله منع الملازمة
بان يقال لا يلزم من كون الكفر بقضاء الله وجوب الرضي به وانما يلزم
ذلك لو كان الكفر قضا، وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون هو مقضيا
ولا يلزم من وجوب الرضي بالقضاء، وجوب الرضي بالمقضي نعم ان الرضي

جود

مصطلح الاشاعرة والثالث

بالمقضي

بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه بقضي لا من حيث انه مكسوب
للعبد وصفة قائمة به كما سيجي فتبصر قال المولي الخيالي قيل عليه
لا معني الخ القائل هو المولي الاصفهاني حيث قال في هوامش شرح الطوالع
ولقائل ان يقول قولكم الرضي انما يجب بالقضاء، دون المقضي ليس
بمستقيم فان القائل اذا قال رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة
من صفات الله تعالي بل يريد ان رضي بمقتضي تلك الصفة وهو المقضي
والجواب ان يقال الرضي بالكفر من حيث انه قضاء الله طاعة والرضي به
من هذه الحيثية ليس بكفر انتهي و قد اجيب عن اصل السؤال بان
الرضي بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له بخلاف بكفر
الكافر مع استقباحه الزيادة غوايته كما قال تعالي حكاية عن موسي
عليه السلام ٥ ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم ٥ وقيل ان ذلك انما يستقيم في الرضي بكفر
نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه
لا يكفر بالرضي بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه فافهم
و قوله وانت خبير الخ تزييف لما قيل بمنع عدم تعلق الرضي بصفة من
صفات الله تعالى على تقدير كون القضاء، عبارة عن الفعل مع زيادة
الاحكام ويتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية كما
سبق وارجاع جواب الشارح الى ما في سياق الصواب بالاستلزام
الذي قرره فيكون مراد الشارح على هذا التقدير بقوله والرضي انما يجب
بالقضاء، الرضي انما يجب بالمقضي من حيث كونه متعلقا مقضيا لا من
حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق
ولم يقل والرضي انما يجب بالمقضي الخ اولا لان هذا الطريق ابلغ في افادة
المرام كما لا يخفى على اولي الافهام الا ان هذا المعني لا يساعده
قول الشارح دون المقضي لان المتبادر منه ان الرضي بالمقضي
مطلقا كفر وما قيل من ان قوله دون المقضي بعد قوله والرضي انما
يجب بالقضاء، شاهد صدق على ان المراد بقوله دون المقضي
هو المقضي لا من حيث انه متعلق مقضي فبعيد جدا على ان الشارح

مطلقا قال في اثنائه فانه من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن يكفر

المحقق رد هذا الجواب في شرح المقاصد حيث قال بعدما اجاب بان الكفر
مقضى لا قضاء ووجوب الرضى هو بالقضاء دون المقضى وقد يجاب بان
الرضى بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية
كفر وفيه نظر انتهى ولعل وجه النظر ان تاويل المعنى المصدري بالمفعول
انما يرتكب عند الاحتياج اليه ولا حاجة هنا على ان الرضى بالكفر وان
كان من حيثية كونه مقضيا لا يخلو عن بشاعة لفظية ولعله لهذا امر
بالتامل فتامل ووجه النقل هو ان الحق ان الامر المرضى به هو الذي يستحسنه
الرضى ويعده جميلا ولا يعترض عليه بالقبح والكراهة ولا يتسخط به
فتخليق الله تعالى الكفر مثلا يجوز بل يجب ان يكون متعلق الرضى ان كل
فعل من افعاله جميل لا قبح فيه بوجه ويجوز ان يكون الكفر من حيث
هو من قضائه وقدره ومن جهة اضافته الى جلال ذاته وكمال صفاته
حسنا حسنا جميلا والرضى بالكفر وبكل ما انهى الله عنه من هذه الحيثية
طاعة ليس بكفر ولا معصية فقد بان ان الرضى يجوز ان يتعلق
بالقضاء نفسه وبالمقضى من حيثية خاصة بلا حرج اذا كان من قبيل
المنكرات واما اذا لم يكن منكرا فيتعلق به من كل حيثية فتبصر
بقي انه لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضى بذاتها
وبتعلقها فما وجه تخصيص هذه الصفة بالبيان ويمكن ان يقال ان
هذه الصفة لما كان صدور المكاره من اثارها كان مظنة اعتراض
العباد وعدم رضاهم بها فلدفع ذلك التوهم خصوها بالبيان فتدبر
قوله تامل تعرف اي تامل في كلام المحشي تعرف ان الامر كذلك لكن
في كون ذلك الى اصل حاصل ما ذكره الشارح من الجواب نظر لما عرفت
انه رحمه الله جعل ذلك جوابا آخر واعترض عليه في شرح المقاصد
فتذكر قال الشارح المحقق وهو تحديد كل مخلوق الخ ولم يلتفت الى
ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد
معين لانه يؤدي الى التكرار فان القضاء بالمعنى الذي حمله الشارح
عليه بغني عنه على ان مفهوم الايجاد لم يعتبر في وضعه اللغوي
والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه وقوله والمقصود تعميم ارادة الله

تعالى

تعالى الخ اي المقصود من ذكر قوله وتقديره بالمعنى الذي فسره به هو تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته للشرور والقبايح رد للمعتزلة وتحرير المسئلة
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وغير مريد لما لا يكون فكل كائن
مراد له تعالى وما ليس بكائن فليس بمراد له على ما هو مذهب
اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة فيقال
جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم
من لا يجوز اسناد الكائنات اليه تعالى تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق
مراد له تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور
لما ذهب اليه بعض العلماء من الامر هو نفس الارادة وعند
الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوفيق والاعلام من
الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا وذلك كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال انه خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق
القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له تعالى ايضا
اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا
يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه تعالى ومنهم
من جوز ان يقال الله تعالى مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها
هذا وقيل لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى
بظهورها لها من بيان حال الارادة هذا والظاهر ان المراد اشارة
الى تعميم الارادة فقط لما لا يخفى فتفطن وقوله لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى تعليل لعموم ارادته تعالى وتقريره انه تعالى خالق
للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة هذا و
ايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص
بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة كما
في بحث الصفات واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من
الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب
العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء
لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا

فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور من العالم
باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد الطرفين لان احدهما مستحيل
والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث اما فلان خلاف
المعلوم مقدور في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان
يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة ولان من اخبره النبي الصادق بان
فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته الا ان يقال
ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفة التي من شانها التخصيص والترجيح
واما ثانيا فلان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا وايضا
هو منقوض بما علم الله تعالى وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب
والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث فترقب
هذا ومما يعضد ذلك المذهب اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار
على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فان هذا مروي
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح
ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به وانما صرحنا بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد
بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تاوله به المعتزلة
ويرفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون هذا في معرض تعظيم الله تعالى
واعلاء شانه عز وجل ووجه الاحتجاج ان قولنا ما شاء الله كان
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشا الله تعالى
فيبطل قول المعتزلة انه تعالى اراد من الكافر الايمان لكنه لم يكن وقولنا
وما لم يشا لم يكن ينعكس بذلك الطريق ايضا الى قولنا كل ما كان
فقد شاء الله تعالى فيبطل قولهم انه تعالى لم يرد الكفر من الكافر
في فهمهم وقوله فان قيل فيكون الخ اي فعلى عموم ارادته تعالى للشرور
يكون الكافر مجبورا في كفره المقتضي المقدور بلا اختيار فيه فلا يمكن
منه وقوع الايمان ويكون الفاسق ايضا مجبورا في فسقه لا اختيار فيه
فلا يمكن منه وقوع الطاعة فلا يصح تكليفهما بما هو مستحيل الوقوع
منهما والحاصل انه لو عمت ارادة الله تعالى للشرور لزم عدم صحة التكليف
والجواب منع الملازمة وتقريره انا لا نسلم لزوم صحة التكليف على تقدير

عموم ارادة الله تعالى مطلقا وانما يلزم ذلك لو اراد الله تعالى كفر الكافر
مثلا ارادة مجبرة وليس ذلك بلازم لم لا يجوز ان يكون المراد هو الارادة
التابعة لاختيار الكافر والفاسق فاذا كان للاختيار مدخل فلا جبر على الكفر
وفسقه فان الاختيار لا يجامع الجبر فاذا لم يوجد الجبر على الكفر والفسق
صح تكليفهما بالايمان والطاعة وذلك كما انه علم تعالى منهما الكفر والفسوق
بالاختيار ولا يقع الا ما علمه والغرض منه الزام المعتزلة فانهم يسلمون
ذلك ويقولون ان التكليف بما علم خلافه لا يستلزم محالا فكذا التكليف
بما اراد خلافه وقد قرر بعضهم قول الامام الشافعي القدرية يعني
المعتزلة اذا سلموا العلم خصموا هذا وسيجيء ما له وما عليه والاخف
مؤنة في الجواب ان يقال لا نسلم لزوم عدم صحة التكليف على تقدير عموم
ارادته تعالى للشرور ان التكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم
عدم جواز التكليف بالممتنع فانما هو في الممتنع الذي لا يكون متعلقا
للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين
واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران
في الجو واما فيما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به فلا والايمان في نفسه
امر مقدور فيصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن
مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم
المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة
اجماعا فليتامل وقوله والمعتزلة انكروا الخ شروع في بيان مذهب المعتزلة
وتزييف ادلتهم بعد اثبات مذهب اهل الحق وتحرير مذهبهم انهم
قالوا هو تعالى مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما
افعال العباد فهو مريد لما هو مامور به منها كاره للمعاصي والكفر فزعموا
انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من
الفاسق الطاعة وان لم تقع الا الفسق وان وقع حتى ان اكثر ما يقع
من افعال العباد خلاف مراده تعالى وذلك شنيع جدا قال في شرح
المقاصد والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده وفي قوله
رحمه الله حتى انه تعالى اراد من الكافر والفاسق الطاعة وان لم تقع الا الفسق

قوله فهو مريد لما هو به منها الخ فعلى هذا ان فعل العبد ان كان واجبا يريده تعالى فهو مريد له وان كان حراما فيعلمه والذنب يريد وقوعه والمكروه ذلك والمكروه كذلك واما المباح وافعال غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة ولا كراهة كذا في شرح المواقف

وان وقع حتى ان اكثر ما يقع من افعال العباد خلاف مراده تعالى وذلك
شنيع جدا قال في شرح المقاصد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس
قرية من عباده وفي قوله رحمه الله حتى انه تعالى اراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته اشارة الى ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان
والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير زعما منهم ان ترك ارادة
الخير كارادة الشر قبيح والغرض من الحكايتين تاييد شناعة مذهبهم
قيل وفي قول المجوسي لان الله تعالى لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام
شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض
بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانا مع الشريك الاغلب وارادة
اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بانه ناقص في تنزيه
الحق وتسبيحه حيث ينسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح
وفي قول الاستاذ تعريض بان نقصان التنزيه والتسبيح فيه حيث جعلوه
مغلوبا للعباد بحيث يجري في حكمه ما لا يشاء **قال المولى الخيالي** قالت
المعتزلة انه تعالى اراد الخ هذا جواب عن سؤال لزوم النقص والمغلو بية
في عدم وقوع مراد الله تعالى عن طرف المعتزلة وحاصله انا لا نسلم لزوم
النقص وانما يلزم ذلك لو اراد الله تعالى من العباد ايمانهم ارادة جبر
واضطرار ولم يقع وليس الامر كذلك بل ارادة رغبة منهم واختيار
وتخلف المراد عن هذه الارادة لا يستلزم النقص والمغلوبية لعدم
دلالته على عجزه وقوله وليس بشيء اي ما قالت المعتزلة في الجواب ليس
بشيء ان عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية لا يخلو عن نوع
نقص ومغلوبية ولا نقص اقل من ال[illegible] وهي لازمة قطعا حيث
لم يقع مراد الملك ووقع مراد ا[illegible]م وقد سبق ان
الظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية فضلا عن ملك الملوك
وقوله وقيل لا يفهم من الارادة الخ جواب عن طرف المعتزلة عن
الايراد المذكور بقوله وليس بشيء وحاصله انه لا يفهم من ارادته تعالى
ايمان العبد اختيارا منه الا الرضى به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة
التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضى وهذا هو مذهب اهل السنة

فان لم

فان لم يلزمهم في ذلك الشناعة لم تلزم المعتزلة ايضا وان لزمهم
ايضا وما قيل من ان قوله وقيل لا يفهم الخ عطف قالت المعتزلة لان
المنقول بقوله وقيل متقدم على الرد اعني قوله وليس بشيء والمتقدم
لا يكون ردا للمتاخر فكيف يتوهم انه رد لقوله وليس بشيء ففيه ما لا يخفى
على المتفطن وقوله وهو كلام خال عن التحصيل ايراد على ما قيل وحاصله
انه ان اريد بكون الارادة الغير المجبرة رضى كونها رضى عندهم فهو ليس
كذلك ان الرضى عندهم هو الارادة مطلقة سواء كانت مجبرة او غير
مجبرة فالقول بتخلف المرضي عن الرضى عندهم قول بتخلف المراد عن
الارادة فيلزمهم النقض والشناعة جزما وان اريد كونها رضى عندنا
فهو ليس كذلك ايضا ان الرضى عندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض
بل نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن
فانه تعالى يريده ويترك الاعتراض عليه وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه
تعالى يريده ويؤاخذه به عندنا وكما في ايمان الكافر فانه تعالى لا يريده ويترك
الاعتراض عليه ولا يلزم من تخلف المرضي عن الرضى وشناعة في ذات
صاحبه نعم يلزم من تخلف المراد عن الارادة وان كانت غير مجبرة نقص
وشناعة عندنا فلا يجوز في حقه تعالى ولكن اين الرضى من الارادة فقوله
فانه امر الخ تعليل وترجيح لكون الرضى نفس الترك المذكور فافهم وما
قيل ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا
شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصا ولا مغلوبية اجماعا
ففيه انه انما يتم لو كان الامر عندهم ما فسره به القوم من طلب المامور به
سواء كان مرادا اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة
فتخلف المامور به عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص
والمغلوبية بلا ريبة **قوله** يدل عليه قوله ما الزمني الخ وجه الدلالة انه
يشعر بان ما ذكره المجوسي مقدمة الزامية والمقدمة الالزامية هي التي
يوردها الخصم للالزام ولا يقول به فقول المجوسي انه لم يرد اسلامي
وارد مورد الالزام بانه لو كان الاسلام خيرا اراده الله تعالى لكنه
لم يرد فهو شر ولما اجاب بانه تعالى اراده ولكن قد تخلف مراده

عن ارادته لارادة الشياطين خلاف ما اراده تعالى بناء على
اصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد الزعم بان الشيطان حينئذ
يكون اغلب هذا ولعل وجه التأمل هو الاشارة الى خفاء هذه
الدلالة فتدبر قوله تأمل لعل وجهه هو ان التوصيف هو المتبادر
لفظا والاضافة انسب معنى قوله تأمل لعله اشارة الى عدم صحة
كونه تعليلا لكون الرضى اما الارادة مع ترك الاعتراض ونفس
ذلك الترك بل التعليل يقتضي ان يكون هو نفس الترك المذكور
على ما قررنا لا الارادة مع الترك فانه حينئذ لا يستقيم قوله وقد
لا يجامعه وما قيل من ان قوله قد يجامع يتعلق الارادة يثبت كونه
الارادة مع الترك وقوله وقد لا يجامعه يثبت كونه نفس ذلك الترك
فلا يرضى به عاقل فضلا عن فاضل فتأمل قوله خلافا للمعتزلة فانهم
يجوزون تخلف المراد عن الارادة التفويضية ويزعمون انه لا يكون
نقصا ولا مغلوبية قال الشارح المحقق والمعتزلة اعتقدوا ان الامر
يستلزم الارادة الخ هذا اشارة الى وجه من وجوه تمسكات المعتزلة
في دعواهم اعني عدم ارادة الله تعالى للشرور والقبائح وتقريره ان الله
تعالى لو اراد كفر الكافر وفسق الفاسق وقد امرهما بالايمان والطاعة
ونهاهما عن الكفر والفسق لزم الامر بما لا يريد والنهي عما يريد
وذلك عند العقلاء سفه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالامر
يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة وحاصل جوابه منع كونه
سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به
وهو ممنوع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به الا ترى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده ليعذروه على ضربه
فقد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة
فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه
لا يريد الفعل فلان مقصوده وهو اظهار عصيانه لا يحصل الا بتركه
الفعل وما من احد الا وهو يريد ما يفضي الى مقصوده لا ما ينافي
مقصوده وكذا اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه اولا فانه لا يريد شيئا

من الطاعة

من الطاعة والعصيان وكذا المنهي والمكره على الامر بنهب امواله
قهرا بما لا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه فلا سفه في كل من الصور
الثلث وكذا النهي فان قيل فالمامور بالسلطان يتبادر الى المامور به
معللا بانه مراد السلطان فلو لم يستلزم الامر الارادة لما حصل ذلك
التبادر قلنا لا نم ذلك مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعقل مطلقا
بالامر والاشارة والحكم فاذا ظهر من هذا التقرير انا نعلم من انفسنا ان
الشيء قد لا يكون مرادا للآمر به لداع ظهر انه يجوز له تعالى ان يامر بما لا
يريده لحكم ومصالح يحيط بهما علم الله تعالى على انه لا يسأل عما يفعل لان كل
ما فعله تصرف له في خالص ملكه من سلم انه تعالى رب العالمين لا يجترئ
على السؤال اما صدر اولا عن ابليس حيث قال اني سلمت ان الباري
تعالى الهي واله الخلق قادر عالم شاء حكيم الا انه يتوجه على مساق حكمته
اسولة قالت الملائكة ما هي وكم هي قال سبعة الاول انه قد علم قبل خلقي
اي شيء يصدر مني فلم خلقني اولا وما الحكمة في خلقه اياي الثاني سلمت
انه خلقني على مقتضى ارادته فلم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة في
التكليف بعد ان علم بانه لا ينتفع بطاعته ولا ينضر بمعصيته الثالث
سلمت انه خلقني وكلفني بالمعرفة والطاعة فالتزمت تكليفه بهما
فعرفت واطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة
في هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي الرابع
سلمت انه خلقني وكلفني على الاطلاق والخصوص فاذا لم اسجد فلم
لعنني واخرجني من الجنة وما الحكمة في ذلك وانا لم ارتكب قبيحا الا قولي
لا اسجد الا لك الخامس سلمت انه خلقني وكلفني عموما وخصوصا فلم
اطعه فلعنني وطردني فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة وغررته بوسوستي
فاكل من الشجرة المنهي عنها فاخرجه من الجنة وما الحكمة في ذلك
بعد ان لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا في الجنة
السادس سلمت انه خلقني وكلفني ولعنني وطردني واخرجني وكانت
الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على اولاده حتى اراهم من حيث
لا يرونني ويؤثر فيهم وسوستي وما الحكمة في ذلك والحال انه لو خال

مطلب اسولة ابليس عليه اللعنة للملائكة عليهم السلام عن ارادة الله تعالى

بيني وبينهم فتعيشوا طاهرين سامعين مطيعين لكان احري واليق
بالحكمة الرابع ان هذا كله على مقتضى حكمته فلم اذا استمهلت فقلت
انظرني الى يوم يبعثون امهلني وقال انك من المنظرين الى يوم الوقت
المعلوم وما الحكمة في ذلك والحال انه لو اهلكني في الحال واستراح الخلق
مني وما بقي شر ما في العالم لكان الخلق ان بقاء العالم على نظام الخير
خير من امتزاجه بالشر فهذه حججي على هذه المسائل فاوحى الله تعالى الى
الملائكة قولوا له انك في تسليمك الاول اني الهك واله الخلق غير
صادق ولا مخلص ان لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت علي بلم
فانا الله الذي لا اله الا انا لا اسئل عما افعل والخلق مسؤلون كذا
في كتاب الملل والنحل هذا ثم اعلم انه لا يصح تعليل الشارح لقوله
نحن نعلم الخ بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا بقوله او لانه
لا يسئل عما يفعل وانما يصح لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون
مراد الله تعالى ويامر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته
بالتمسك بانه نعلم من غير نزاع من احوال الناس فالصحيح ان يقال نحن نعلم
ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الا يرى
ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء
ولا يريده منه فالله تعالى يامر بما لا يريده لحكم ومصالح الى اخره كما قررناه
وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال وقوله وقد يتمسك
من الجانبين بالآيات اما من جانب اهل السنة فبمثل قوله تعالى ولو
اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا
ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم وقوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقوله تعالى
ولو شاء لهديكم اجمعين وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وللمعتزلة
فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر وتحقق
انهم فيها محجوبون وبوصفها محفوفون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد

عامنهم به

عامنهم به يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشاء الله لم يكن
ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشية على
مشية القسر والالجاء ومع كونه ليس بشيء انه هو خلاف الظاهر
وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه حين سئلوا عن معناها تحيروا
فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم
ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد على زعمهم في الزامنا
حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا وقال
الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدليل
المثبت لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام
فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل
لا يؤمنون البتة وقال ابنه ابو هاشم معناه ان خلق لهم العلم
بانهم لو لم يؤمنون لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان
كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون
على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولكن حق القول
مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم
لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملاء جهنم ولا خفاء في ان
الايمان والهداية بطريق الخبر لا يخرجهم عن استحقاق فهم جهنم
سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم
في المطولات وكتب التاويلات واما من جانب المعتزلة فيتمسك
في نفي ارادته تعالى للشرور والقبائح بمثل قوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وذلك انه تعالى نفى ارادة الظلم مع ان الظلم من العباد
كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى وقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والرضى هو الارادة وقوله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشاء وعدم الامر بها يستلزم عدم الارادة وقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فانه يدل على انه اراد من الكل الطاعة
والعبادة لا المعصية وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فانه يدل على ان كل ما كان سيئه اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه

واقامة الدلايل التنبيه منه

وانه لا يحب الفساد وذلك انه تعالى نفى محبة
الفساد مع ان الفساد كائن والمحبة هي الارادة
فالفساد ليس بمراده وقوله تعالى

لايكون مراد الان الارادة والكراهة ضدا وقوله تعالى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية فانه
حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم
اشراكنا لما اشركنا ولما صدر منا تحريم المحللات فقد اسند واكفرهم
وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد مقالتهم و
بين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم وعا — قبلهم
عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب
اما عن الاول فبان المراد انه لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض
فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائن ان لا
يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فكيف كان
ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا فالآية نفي للظلم ينفي لازمه
اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس
فيه انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما عن الثاني فبانا لا نسلم المحبة هي الارادة مطلقا بل هي ارادة خاص
هي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام واما
عن الثالث فيمنع كون الرضى هو الارادة بل هو ترك الاعتراض
كما مر والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده
ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتها بل هو مأمور — مور
بترك الاعتراض فالرضى اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة واما عن
الرابع فيمنع استلزام الامر الارادة كما مر تفصيلا واما عن الخامس
فبانا لو سلمنا دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا لا نسلم العموم
لخروج من مات على الصبي والجنون فليخرج من مات على الكفر سلمنا
ذلك لكن لا نسلم كون المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل يجوز
ان يكون بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم
لينفعوني بل لآمرهم بالعبادة او ليتذللوا لي اما بالنسبة الى المطيع
فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان

تحرض

تحرض او كذب وآفتري كذا في الارشاد للامام الحرمين وذهب كثير من اهل
السنة وبل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الآية على عمومها على انها
يعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما واما جعل اللام للعاقبة كما
في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانما
يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض ولا يحصل ذلك
بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على
خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم
قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف
لا يعدون ذلك سفها وعبثا واما عن السادس فبانه لو سلمنا
كونه اشارة الى المنهيات الواقعة حتى يلزم كونها مرادة لكن لا نسلم
كونها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات بان لا يكون قوله
عند ربك ظرفا لقوله مكروها بل لقوله كان واما جعل المكروه مجازا
عن المنهي فلغوا من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي فافهم
واما عن السابع فبانه يجوز ان يكون قصدهم من هذا الكلام الهزو
والسخرية للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ودفعا لدعوته وتمهيد — رد على صاحب المواقف
العذر في الاشراك كما اذا قال استهزئ بالسني وقصدا الى الزامه
لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت لا تفويض
الكائنات الى مشية الله تعالى فاصدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل
والدليل عليه انه تعالى قال كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل
مقالتهم تكذيبا وذمهم بالتكذيب فانهم قصدوا به تكذيب النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب
لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال اخرا قل فلله الحجة البالغة
فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد
غرضهم **قوله** بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى يعني
ان الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعل المقدور مقارنا لهما فيكون

فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد
بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له على ما في شرح المواقف وسيجيء
ما يتعلق بالكسب **قال المولى الخيالي** وقدرة العبد فقط بلا ايجاب
واضطرار بل باختيار وهو مذهب المعتزلة بل هو مذهب اكثرهم والا
فمن المعتزلة من وافق الاشعري كالنجار لكن لما كان اكثرهم
قائلين بذلك عد المخالف منهم كالعدم فعزاه الى كلهم او بالايجاب ب
وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة قال في شرح المقاصد ما
حاصله ان الاختيار وعدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة
واما بالنسبة الى تمامها من وجود الارادة وسائر شرائط تاثيرها
وارتفاع الموانع عنه فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي
الاختيار بالنسبة الى نفس القدرة ولذا قال في قواعد العقائد ان
مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وزعم ان ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة
بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد لكن
الكلام ليس فيه بل في افعال العباد وهذا ثم ان كون مذهب
الحكماء ما ذكره مبني على ظاهر كلامهم واما تحقيق مذهبهم فهو
ان فاعل الحوادث كلها هو الله تعالى وان المراتب شروط معدة
لافاضة المبدا على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان
الكل متفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود معلول له
تعالى على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم ويؤيد ذلك ايضا
ما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز الافلاك قسي
والحوادث سهام والانسان هدف والله الرامي فاين المفر
كذا ذكره المحقق الدواني في بعض مؤلفاته **و** قوله وهو المروي عن
امام الحرمين فيه ان المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم
وان كان ما ذكره من ان مذهب امام الحرمين ما ذهب اليه
الحكماء لكنه خلاف ما صرح به الامام في كتبه حيث قال في الارشاد

ان الخالق

ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين
ما لا يتعلق فليتأمل **قوله** لما سبق من بطلان التوارد اي اجتماع مؤثرين
على اثر واحد وان جوزه الاستاذ **قوله** وكونه طاعة على الاول ومعصية
على الثاني بقدرة العبد وتاثيره قال المحقق الدواني الظاهر ان القاضي
ابا بكر الباقلاني لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف
الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة
العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية
ويرد على مذهبه ان هذه الاوصاف امور اعتبارية يلزم فعل العبد
باعتبار موافقته لما امر الله به او مخالفته له فلا وجه لجعلها من اثار
القدرة فافهم **قال المولى الخيالي** والمقصود ههنا ان للعبد الخ يعني
ان مقصود المصنف بقوله وللعباد افعال اختيارية اثبات نسبة
فعل العبد الى قدرته على ان تكون جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري وانت خبير بانه تضييق
لدائرة افادة العبارة حيث خصها بالمذهبين وهي محيطة لما سوى
مذهبي الجبرية والفلاسفة فالاولى ان المقصود منه رد مذهبيهما فرد
بقوله افعال مذهب الجبرية ان لا فعل للعبد عندهم وبقوله اختيارية
مذهب الفلاسفة حيث قالوا فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار
لا بصحة واختيار فتامل **و** قوله الان بعض الادلة لا يجري الخ يريد به
قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على فعاله **قال الشارح المحقق** يثابون بها ان
كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية وصف الافعال
بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا
فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في
الافعال المباحة ثم ان الكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب
معصية فلم يخرجا عن الحكم كما توهم فافهم **و** قوله ولا قصد الظاهر انه
لا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه

ووجه التأمل انه لا يتبين مذهب القاضي ايضا ان لا فعل للعبد عنده بل له وصف الفعل

لاتاثير لقصده الذي خلق فيه من غير اختياره وقوله ونعلم ان الاول
باختياره اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثاني
فان وقوعه ليس بتابع لاختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا
القدر ضروري وللجبرية ان يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على اسباب
حركة البطش حتى لو علم ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده لم يلتفت الى
الفرق ولنا في الجواب ان نقول ان هذا مثل تجويز جبال شاهقة عندنا
لا نراها وانه سفسطة قوله قيل ان الكلام ههنا الخ يعني انه فرق بين
المورد السابق لهذا النظر وبين المورد ههنا فان المورد السابق
بطلان العقاب لبعض الافعال وبطلان الثواب للبعض الاخر فيرد
عليه المنع بانه يجوز ان يعطى الثواب لبعض الافعال ويعاقب البعض
الآخر لكون الثواب والعقاب تصرفا له تعالى فيما هو خالص حقه فلا
يسئل عن لميتهما واما المورد ههنا فبطلان استحقاق الثواب
بالبعض واستحقاق العقاب بالبعض الآخر مع ان كلا منهما ليس
مدخل للعبد اصلا فبين الموردين بون وفيه ان ترتيب استحقاق
العقاب على البعض ايضا تصرف له فيما هو خالص حقه فيجوز ان يجعل
محل بعض الافعال مستحقا للثواب ومحل البعض الآخر مستحقا للعقاب
ولعله لهذا امر بالفهم ويمكن ان يكون وجه الفهم ما قيل لا نسلم ان بين
الموردين فرقا بل هما في الموضعين امر واحد وهو كون العبد ليس موجد
الفعله فكيف يثاب ويعاقب حيث لم يستحق الثواب والعقاب
ان الاستحقاق انما يكون على فعل فعله فافهم قال المولى الخيالي وقد
يرد ايضا على الجبرية الخ اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد
عليهم بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة فان فائدته طلب
الفعل والترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف لغوا
محضا بلا فائدة وهذا الرد خاص بالجبرية لا يتجاوز منهم الى الاشعرية لجواز ان
يكون التكليف داعيا الى اختيار الفعل كما قرره المحشي قول احمد نقلا
عن شرح المواقف اما الرد بعدم صحة التكليف فمشترك بين الفريقين
لان كلا منهما قائل بان العبد ليس موجدا لفعله فاذا لم يكن موجدا لفعله

لم يصح

لم يصح تكليفه هذا تقرير ظاهر كلامه الا انك خبير بانه على قول الاشاعرة
قدرة العبد لها دخل في الكسب وان لم يكن لها تاثير في وجود الفعل
فالفعل عندهم واقع بقدرة الله تعالى على معنى ان الله اجرى عادته
بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة بسبب التكليف يخلق الله
تعالى المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن
موجدا حقيقة وهذا القدر كاف في صحة التكليف ايضا على ان
النظر الذي اورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب
من انه ينفيه انه تصرف فيما هو خالص حقه فلا يسئال عما يفعل يرد
على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فتامل قال الشارح المحقق ولا اسناد
الافعال التي تقتضي الخ اورد عليه ان ذلك الاقتضاء وهمي فنا،
وضع الفعل على القصد والاختيار متابعة لارباب اللغة الذين ليسوا
من اهل التحقيق وبهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء المذكور بحسب الوضع
بل للعرف المتبنى على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان
كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما القصد
لتوهم القصد في شان بعض الافعال هذا وقوله بخلاف مثل طال الغلام
واسود لونه يريد به الاشارة الى ان الافعال التي لا تقتضي سابقية
القصد والاختيار لا كلام في صحة اسنادها الى العبد على سبيل الحقيقة
وقوله والنصوص القطعية يجوز ان يكون منصوبا عطفا على كناية المتكلم
في قوله لانا كى ان قوله ينفي ذلك عطف على قوله نفرق فيكون من عطف
الادلة السمعية على الادلة العقلية الدالة على بطلان مذهب الجبرية
ويكون وجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد
العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه تعالى علق
فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون في صورة انتفاء القدرة والقصد
والاختيار ويجوز ان يكون مرفوعا والواو حالية فيكون اشارة الى
بطلان التالي والمعنى ان النصوص القطعية تبطل التوالي المذكورة
فالآية الاولى تبطل عدم صحة ترتب الاستحقاق على عملهم وعدم
اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار الى العبد على سبيل

قوله فتلك اشارة الى ان للجبرية ايضا ان يقولوا
ان التكليف والاثابة والمعاقبة وترتيب المدح
على بعض الافعال والذم على بعضها فرع تصرف
فيما هو خالص حقه فلا يسئل عما يفعل اصلا واي
على تقدير ان لا يكون العبد فاعلا
فائدة التكليف والبعثة والدعوة فيجوز ان
يكون تمييز الافعال التي يترتب
عليها الاثابة والمدح
عن الافعال التي يترتب
عليها العقاب والذم فافهم

الحقيقة والآية الثانية تبطل عموم صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر
والتحريض على الايمان ولا تهديد بدون التكليف وكذا تبطل عدم صحة
الاسناد والظاهر المتبادر هو الاحتمال الثاني كما لا يخفى و قوله الى غير
ذلك المذكور يريد به مثل قوله تعالى ۝ فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ۝ وقوله تعالى ۝ ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها حتى
يغيروا ما بانفسهم ۝ و قوله فان قيل بعد تعميم علم الله وارادته الخ
معارضة الزامية من جانب الجبرية على ما ادعاه اهل الحق من ان افعال
العباد باختيارهم وتقريرها انه لو كان افعال العباد باختيارهم لزم
الباطل وهو اجتماع الوجوب والامتناع مع الاختيار وبيان الملازمة
انكم قد عممتم العلم والارادة لكل شيء حتى الاعدام ومعلوم ان ما علم
الله تعالى واراد وجوده فهو واجب الصدور عن العبد وما علم الله
تعالى واراد عدمه فهو ممتنع الصدور عنه والا لزم انقلاب علمه تعالى
جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى ولا مخلص عنهما لفعل العبد فلا
جرم يجتمع الوجوب والامتناع مع الاختيار وهو باطل فكون افعال
العباد بالاختيار باطل فلزم الجبر الذي هو مذهبنا وحاصل جوابه منع
بطلان اللازم بانه انما يبطل ذلك الوجوب والامتناع غير تابع
لاختيار العبد واما اذا كان تابعا له بان يتعلق علمه تعالى في الازل بان
العبد يفعله او يتركه بالاختيار فيما لا يزال فيتعلق ارادته تعالى بذلك
فيجب او يمتنع فلا وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان هذا السؤال و
الجواب قد سبقا فهذا تكرار محض ووجه الاندفاع اختلاف منشأيهما
فان منشأ الاول كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدره و
منشأ الثاني كون العبد مختارا في فعله والاختلاف في المنشأ كاف
في دفع التكرار فتدبر قوله المقصود منه دفع توهم التكرار وحاصل
دفعه ان هذا بيان للزوم الجبر بالنسبة الى كل ما تمكن العبد من فعله
وتركه حيث عمم وقال اما ان يتعلقا بوجود الفعل او بعدمه وما مر
من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان للزومه بالنسبة الى
الافعال الصادرة عنه فقط حيث خص الاعتراض بالنسبة الى

الكفر

الكفر والفسق فيكون الاعتراضان متفاوتين بالخصوص والعموم
فكذا الجوابان متفاوتان فان الجواب السابق منع الخاص اي لزوم
الجبر بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط والجواب اللاحق
منع العام اي لزوم الجبر بالنسبة الى كل ما تمكن به العبد من الافعال
والتروك مع انه قد فصل في السؤال والجواب الثاني والجواب عنه
بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فيكون ذكره ههنا كالتمهيد عصام
لما بعده فلا يكون تكرارا وقيل في دفعه ايضا ان ما سبق ابطال التعميم
الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على تقدير التعميم وبينهما بون بين
وقد عرفت منا ايضا وجها آخر في الدفع فلك الاختيار في الترجيح هذا
بمعنى ان السابق اليق بالتفصيل من اللاحق لسبقه والامر فيه هين
فتبصر واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني
على العرف او المراد هي الموجودات في العبد بمعنى انه متصف بها في
الخارج لا انها موجودات في نفسها والا فهما امران عدميان لا وجود
لهما في الخارج قال المولى الخيالي وانت خبير بان الاعدام الازلية الخ
يريد ان تعميم ارادة الله تعالى بالنسبة الى الاعدام محل بحث لان اعدام
الحوادث ازلية فلو كانت بارادة الله تعالى يلزم ان تكون حادثة لان
اثر الارادة حادث البتة على ما هو المقرر عندهم قال في شرح المواقف
ليس العدم اثرا مجعولا للقادر كالوجود ومعنى استناده اليه تعالى انه
لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر
يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا انتهى
قوله واجيب بان كون اثر الارادة حادثا ممنوع لجواز كون تقدمها على العدم
كتقدم الايجاد على الوجود ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم
حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم وفيه ان المنع الاول وان كان يدفع
الاعتراض المذكور لكن يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون
العالم حادثا والثاني ليس بتام لان ابقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه
بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون
اثرا للارادة لا يكون ابقاء الشيء على العدم اثرا لها ايضا بل الحق ان ابقاء

الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى ولعله
لهذا امر بالفهم وقد يجاب عنه ايضا بان عدم الاشياء كوجودها
مرتبط بارادته تعالى الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم
بعدمها ولا يعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم
باعتبار عدمها وبان عدم الممكن مستند الى مشية القادر لان الكف
عن تعلق الارادة بوجوده امر اختياري تعلقت به الارادة فيتعلق
الارادة بالعدم ايضا فيتأمل **قال المولى الخيالي** والا يمتنع الخ اي
وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود
وعدم العلة علة عدم المعلول ويؤيد ذلك عدم كون العدم اثر الارا ده
لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد وانما كان هذا اظهر لسلامته مما
يرد على التقدير الاول من الاعدام الازلية وانما عبر بالاظهر المشعر
بان مقابله ايضا مقبول مع ورود الاعتراض عليه لامكان ان يجاب عنه
بما ذكر **قوله** لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم بان ذلك التعميم
يستلزم الجبر وذلك لانهم لا يقولون بانه اذا تعلقت الارادة بالوجود
يجب والا يمتنع بل يقولون وجوده وعدمه حينئذ على السؤال لقولهم
بجواز تخلف المراد عن الارادة **قوله** واما السؤال بتعميم العلم
الخ اي واما السؤال بتعميم العلم بانه يستلزم الجبر فيتوجه على كلهم
فان تخلف المعلوم عن العلم يستلزم الجهل وهو نقص عندهم ايضا
قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا
على ذلك حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشيا
قبل وقوعها فعند ذلك لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا وقد
التزم ذلك ابو الحسين البصري من المعتزلة فتخلص بذلك عن اصل
ذلك الاعتراض **قوله** اي المقدمة القائلة الخ تفسير لهذه المقدمة و
قوله ايضا اشارة الى منع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او
ممتنعا للاختيار **قوله** وهذا المنع يرد ايضا كما يرد على المنافاة المذكورة
والمقدمة المذكورة يرد على ما تقدم **قوله** ويحتمل ان يكون قوله ايضا اشارة

اليه

اليه لكن هذا بعيد جدا اذ لم يمنع ما تقدم حتى يقال كما انه يمنع كذلك
يمنع هذه المقدمة بل انما منع المنافاة المذكورة حيث قال الشارح
فان انه ممنوع الخ فافهم **قوله** على معنى انهما يتطابقان الخ يعني ليس
معنى تبعية العلم للمعلوم ان المعلوم ما لم يوجد لم يتعلق به العلم بل
معناها انهما يتطابقان الى آخره على ما حققه السيد السند قدس
سره في شرح المواقف وقيل معناها ان المعلوم يوجد في العلم الازلي
على الوجه الذي سيوجد عليه فيما لا يزال فتدبر **قوله** فلا مدخل للعلم
فيكون المقدمة القائلة بانه تعالى ان تعلق علمه تعالى بوجود شيء من
افعال العباد وجب وان تعلق بعدمه امتنع ممنوعة بسند تبعية
العلم للمعلوم **قوله** والا لزم ان لا يكون الخ هذا القول ذكره السيد السند
قدس سره في شرح المواقف اشارة الى النقض الذي ذكره الشارح
بقوله وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فلا وجه لذكره هنا فتبصر **قوله**
اي لا مدخل لها في وجود الفعل لانها متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له وكما
كان العلم تابعا للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار كانت الارادة
ايضا كذلك فلا تكون موجبة للفعل فيكون المقدمة القائلة بانه ان اراد
وجود شيء من افعال العباد وجب قطعا وان اراد عدمه امتنع
قطعا ممنوعة ايضا **قوله** قولهم والا الى ان الخ جواب عما يقال كيف لا
يكون الفعل الذي تعلق بوجوده او بعدمه علم الله تعالى وارادته
واجبا او ممتنعا والحال انه لو لم يكن كذلك لجاز الانقلاب والتخلف
كما قالوا وحاصل الجواب انه لا يلزم من ذلك الدليل وجوب الفعل
وامتناعه وانما يلزم ذلك لو كان التعلق المذكور سببا لاختيار العبد
الفعل او الترك وليس كذلك ان ذلك التعلق متفرع على اختيار
العبد وما كان متفرعا على شيء لا يكون سببا له غايته ان ذلك
التعلق الازلي يستلزم ان يفعل العبد باختياره او يترك كذلك
والا يلزم الانقلاب والتخلف المحال ولا يذهب عليك ان
الاستلزام غير الايجاب كما اشرنا اليه آنفا والى ذلك اشار
المحشي الفاضل بقوله فتأمل **قال المولى الخيالي** فلا يكون فعل العبد

كحركة الجماد يعني اذا كان الوجوب او الامتناع الحاصل بتوسط الاختيار
محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل
للاختيار فيه كما ادعاه الجبرية والمقصود نفي ما ادعوه وقد حصل ان هذا
القدر كاف فيه وقوله واما ان ذلك الاختيار الخ جواب عما يقال انكم
وان تخلصتم لزوم الجبر بالنسبة الى نفس الفعل بما ذكرتم لكن نحن ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار فنقول قد تعلق علمه وارادته تعالى بوجود
الاختيار فخلقه واوجده وليس للعبد في ايجاده تاثيرا اصلا لانه لا يوجد
شيئا عندكم ايضا فكان في حصول الاختيار منه مجبورا فلزم الجبر
قطعا وتقرير الجواب ان الاشعري يسلم ذلك ويقول ان العبد مجبورا
على الاختيار وانه جبر متوسط لا يضر بالمقصود ههنا ان به يخرج الفعل
عن كونه كحركة الجماد ان الجماد اذا تحرك فحركته من غيره واما المكلف
المختار فحركته من نفسه واختياره وان كان خلق تلك الحركة وخلق
الاختيار ايضا من الله تعالى فالذي عليه اهل الحق انه لا جبر مطلقا
بحيث يكون الافعال الصادرة عن العبد كحركة الجماد كما قاله الجبرية
ولا تفويض مطلقا بمعنى ان الله عز وجل خلق في العبد القدرة وفوض
شان الافعال اليه فهو يوجدها بقدرته كما ذهب اليه المعتزلة بل
الامر دائر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد
على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان
مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب وسيجيء لما يتعلق
بهذا البحث ان شاء الله تعالى وقوله واما الذاهبون مذهب
الاستاذ يعني انهم لا يسلمون الجبر اصلا ان لهم ان يقولوا كون
الاختيار مخلوقا له تعالى لا يستلزم الجبر ان الاختيار بمعنى الارادة
صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير
داع ومرجح كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان فان المؤثر في
الفعل على هذا المذهب هو مجموع القدرتين كما قر فاذا اختار زيد
مثلا ان يصلي فصلوته صدرت عنه باختياره اي بتاثير صفة اوجدها الله
فيه من شانها ان يوجد العبد ما شاء من احد الطرفين فزيد مختار في

ايجاد

ايجاد الصلوة واما الاختيار فصفة قائمة به خلقها الله تعالى فيه فكون
الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة كذلك لا يكون
جبرا على الافعال ونظيره ان ارادة الله تعالى صدرت عن ذاته وقامت
به بالايجاب لا بالاختيار ومع ذلك هو تعالى مختار في افعاله التي تصدر
عنه بارادته وايجابه في ارادته لا ينافي كونه مختارا في ذلك وان كان غير
مختار في اتصافه بصفة الاختيار ان لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما
باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد
الطرفين التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ
من الطرفين لكنه ليس كذلك هذا وما قيل من ان ذلك انما يدل على
عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة عنه بتوسط الاختيار واما
في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة
الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال
الصادرة بتوسطها والاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في
الافعال الصادرة بتوسطه ففيه من قلة التدبر ما لا يخفى فتدبر قوله
توجيه النقض بالعلم ظاهر لعدم توقفه على شيء سوى ازلية
التعلقات وازليتها ثابتة قطعا لان علم الله عز وجل بالاشياء
قديم فلا مجال لكونها حادثة كتعلقات الارادة قوله وهذا ينافي الاختيار
مع انه تعالى مختار في افعاله باتفاق المتخاصمين قوله ان لو كان تعلقها
حادثا الخ فيه انه كما تعلق ارادته تعالى بفعل العبد الحادث توجبه
وتخرجه عن اختيار العبد كذلك يجوز ان يكون تعلق ارادته الحادث
بانزال المطر اليوم مثلا موجبا له ومخرجا اياه عن اختياره فكونه مبنيا
على ازلية تعلقاتها لهذا الامر في حيز المنع وقيل في وجه كونه مبنيا
على ازلية التعلقات انها لو كانت حادثة لم يكن للارادة تعلق
سابق على وجود الاشياء حتى يجب او يمتنع وفيه انه وان لم يكن لها
تعلق سابق سبقا زمانيا لكن لها تعلق سابق عليه سبقا ذاتيا
وهذا التعلق كاف في وجوب الفعل وامتناعه فافهم قال المولى
الخيالي ايضا اي كما ان الارادة ازلية وقيل اي كما ان اصل الدليل

منبني عليها فافهم وقوله وقد يجاب بان الاختيار الخ وحاصله منع جريان
الدليل في فعل الباري بان الفعل الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا
من تركه حال ارادة فعله لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري لان
ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق
حينئذ بتركه بدل الفعل فلا وجوب ولا امتناع وقوله وليس قبل
تعلقها الخ جواب عما يقال يجوز ان يتعلق علمه تعالى بتعلق ارادته
لصدور الفعل منه في وقته فلم يكن متمكنا من ارادة تركه حال ارادة
الفعل وحاصل الجواب انه ليس سابقة علم ليتحقق الوجوب
او الامتناع ان لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا
فلا محذور بخلاف ارادة العبد فان تعلقها لكونه حادثا متاخر عن
تعلق علمه وارادته تعالى الازلي فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله
فلا يكون له التمكن من الترك حين تعلق ارادته بالفعل مثلا قوله وفيه
ان الارادة تابعة للعلم الخ حاصله ان معنى الايجاب على ما ذكرتم
هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها
متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي
القبلية الذاتية لا الزمانية والايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى
لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه
مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع
عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية
ذاتية فيلزم ان لا يتمكن تعالى من ان يتعلق ارادته بترك الفعل حال
ارادة الفعل فيلزم ان لا يكون مختارا فالدليل جار في الباري تعالى
ايضا مع تخلف المدلول بالاتفاق بل يجري فيه ولا يجري في فعل
العبد لان ارادة العبد كما عرفت متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته
ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة
العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة
والاختيار ولعله لهذا امر بالتامل وقيل في وجهه ان ما ذكره من ان تعلق
الارادة تابع لتعلق العلم يقتضي ان يكون المعلوم تابعا للعلم وهذا

معاكس

معاكس لما قررنا من ان العلم تابع للمعلوم ويمكن ان يقال لا تعاكس
لان معنى قولنا ان المعلوم تابع للعلم ان حدوث الواقع على حسب
ما تعلق به العلم ومراد القائل العلم تابع للمعلوم ان العلم بالشيء
يكون على كيفيته بحيث اذا وقع على تلك الكيفية كما صورناها قبل فليتامل
قال الشارح المحقق فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الخ
هذا معارضة الزامية من طرف الجبرية وحاصلها ان يقال ان ما ادعيتم
من القول بكون العبد فاعلا بالاختيار مع القول بان لا خالق ولا مؤثر
في الوجود الا الله تعالى باطل لانه لو صح ذلك لزم دخول مقدور واحد
تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل بالضرورة اما الملازمة
فلانه لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد
والاختيار مستقلا فيه وهذا السؤال انما يتوجه على مذهب من
لم يجعل فعل العبد تحت قدرتين ٢ مستقلتين لا يدخل تحت مستقلة
وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة فالسؤال المذكور
وارد على تقدير كون العبد مستقلا في الايجاد وايضا فتحصل محصول
الجواب منع كون معنى كون العبد فاعلا بالاختيار كونه موجدا له
بالقصد والاختيار لم لا يجوز ان يكون معناه كاسبا له من غير
ان يكون قصده واختياره مؤثرا في وجوده ودخول المقدور الواحد
تحت قدرتين انما يبطل اذا كان دخوله تحتهما من جهة واحدة اما
اذا كان من جهتين فلا فيمكن لفعل العبد نسبة الى قدرته من جهة
الكسب والى قدرة الله تعالى من جهة الخلق ولا محذور في ذلك و
تحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام فنقول ان هذا المبحث اعني
مبحث ان للعبد في فعله مدخلا اولا من مداحض علم الكلام وقد اضطربت
فيه الآراء حيث تعارض المقدمتان القطعيتان اللتان ذكرهما الشارح
المحقق فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الاولى واسندوا افعال العباد
الى قدرهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر
لا خلق الاعراض واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة لكن الضرورة
كما لا تخفى انما تشهد على وجود القدرة لا اثرها واخذت الجبرية بالمقدمة

٢ كالاستاذ والقاضي ثم انه كما ان المقدور
الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين

الثانية فلم يثبتوا للعبد قدرة اصلا لامؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات
في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى من عدا
الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة
بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه
وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد
بوصفه يعني كونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري
يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله به او مخالفته له فلا معنى لكونه
اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما
خلقه الله تعالى في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب
الفلاسفة وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هي
واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا واحتاجوا الى بيان
معنى الكسب حتى لا يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل
السنة بان نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا
للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق
القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته وقال بعضهم هو
صرف العبد قدرته الى الفعل وسيحققه المحشي الفاضل و
قيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين
احد طرفي الفعل وترجحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي
الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا
ما قالوا من ان الكسب هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به
وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة
انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود
المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور وقيل ايضا هو ما يقع بآلة والخلق ما يقع بلا آلة وملخص
الكلام في ذلك المقام ما اشار اليه حجة الاسلام من انه لما بطل
الجبر بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد

في الاعتقاد

في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق
القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع ان قدرة الله تعالى متعلقة
في الازل بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق
فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها
الى قدرة الله خلقا فهي خلق للرب ووصف العبد وكسب له وقدرته
خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له قال المولى الخيالي
اي بالدوران والترتب المحض المقصود منه دفع ما يتوهم من ظاهر
قول الشارح ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال من
انه يدل على ان لقدرته تاثيرا وهو ينافي الحصر المستفاد من قولهم
لا مؤثر في الكون الا الله تعالى وحاصل الدفع ان المراد ان لقدرة العبد
مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل
ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او بعدمه
كدوران الاحراق مع مسيس النار وترتبه عليه وليس المراد ان للقدرة
مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقولهم لا مؤثر في الكون الا الله
ان لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري
ثبت بالدليل وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان البديهي ليس الا مطلق
المدخلية سواء كان بالتاثير او لا لا مجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة
الى النار لا بالتاثير كما توهمه البعض لان نفي التاثير ليس بديهيا بل انما
ثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا ووجه الاندفاع
ظاهر فافهم واندفع ايضا الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط
من ان بديهة العقل كما تحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي
البطش والارتعاش تحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول
صدق حكمها الثاني وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية
حقا وعلى التقديرين فلا توسط وذلك لانه لا حكم للبديهة في تاثير
القدرة الحادثة حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى وقوله صرف القدرة جعلها متعلقة الخ المقصود

عصام

منه تحقيق معناه بحيث يطابق المذهب الحق من ان القدرة مع الفعل
لا قبله ولا يلزم الجبر يعني ان صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل
وذلك الجعل حاصل بسبب تعلق ارادة العبدية بمعنى انه اذا
تعلق ارادة العبد به يخلق الله تعالى بجري العادة فيه صفة متعلقة
به مقارنة له بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لاوجدته لا بمعنى ان
ذلك التعلق يصير سببا مؤثرا في حصوله ان لا مؤثر الا الله واما تعلق
الارادة به فيجوز ان يكون لذات الارادة فانها صفة من شانها ترجيح
احد المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما عرفت في ارادة الله
تعالى من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض
الاوقات من غير احتياج الى مرجح آخر فلا يفتقر الى ارادة اخرى وهلم
جرا فيتسلسل وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب
لا يوجب الجبر في فعاله كذلك صدور ارادة العبد عن ذاته لا يوجب
كونه مجبورا في فعاله وتوضيح المقام ان افعال العباد على قسمين
قسم تعلق به ارادة الله تعالى من غير توسط اختيار العبد اياه
بمعنى ان الله يوجده سواء تعلق ارادة العبد به اولا وقسم تعلق به
ارادته تعالى بتوسط اختيار العبد وارادته اياه بمعنى ان الله تعالى
اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع على ذلك الترجيح تعلق
قدرته به بمعنى ان تعلق تلك الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله
في العبد صفة متعلقة بالفعل الذي تعلق ارادته به بحيث لو كان لها
تاثير لاوجدته تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل
عقيب ذلك التعلق تعقيبا ذاتيا والمراد بالاستطاعة التي تكون
مع الفعل هي تلك الصفة ولما استشعر ان يقال ذلك الترجيح الذي
تفرع عليه تعلق قدرة العبد اما ان يكون من الله تعالى فيلزم الجبر
واما من العبد فيحتاج الى ارادة اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل
اجيب عنه باختيار الشق الثاني ومنع الاحتياج الى ارادة اخرى بان
ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارا ده

صفة

صفة من شانها ترجيح احد المتساويين وكون تلك الارادة من عطاء الله
تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي
كونه فاعلا بالاختيار بالاتفاق على ان كون الترجيح المذكور من الله
تعالى هو جبر متوسط وهو مذهب الاشعري كما قرر فان قيل اذا كان
الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف ان الارادة
تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة
بناء على ان الارادة تابع للعلم وان اعلم المكلف ان التكليف وقع
هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف
القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار
ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتبة على الداعي يصير الفعل
طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا
بالافعال الاختيارية قبل صدورها وحسنها وقبحها وبترتب الثواب
والعقاب عليها ماخوذا من لسان الشرع وخلق فيه ارادة تابعة
لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك
الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدتها فان تعلقت
ارادته التابعة للعلم بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب
بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب
كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب و
لو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة
وان لم يخلق بعد فافهم وقوله وقيل الخ قائله المولى صلاح الدين قال
في تحقيق معنى صرف القدرة انه عبارة عن قصد استعمالها وذلك
القصد غير صرف الارادة ان هو عبارة عن القصد الذي يحدث
عنده القدرة كما سيجئ في بيان كون الاستطاعة مع الفعل من
ان القدرة صفة يخلق الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل
وذلك لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد
استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات
عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم

غير المتأخر ان لو كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه و قوله وليس
بشيء الخ اي ليس ما ذكره صاحب القيل من بيان معنى صرف القدرة
وبيان مغايرته لصرف الارادة ليس بشيء اما الاول فلانه يقتضي
ان توجد القدرة في العبد ولا تكون مستعملة لان استعمالها مو
على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل متقدم على الفعل
بالزمان على راي جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بالزمان
لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد
المقارن لوجود القدرة فيكون مخالفا لما ذهب عليه الاشعري من ان
القدرة مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما الثاني فلان تقدم الشيء
باعتبار ذاته على شيء آخر لا ينافي تأخره عنه بحسب وصفه فيجوز ان يكون
القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنها باعتبار
وصف كونه استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين ونظيره
قولك رماه فقتله فان الرمي وان كان باعتبار الذات متقدما على الموت
لكنه باعتبار وصف كونه قتلا متأخرا عنه حتى لو لم يفض الى الموت ولم
يتحقق الموت لا يكون قتلا فلكونه متأخرا عن الموت باعتبار وصف
كونه قتلا صح دخول الفاء قوله لكن الظاهر الخ ان قد نقصد الفعل ويمضي
زمان لا نفعله فيكون ذلك القصد غير قصد استعمال القدرة كذا
نقل عنه وفيه انه توهم نشأ من اشتباه تصميم قصد الفعل به والا
فقصد استعمال القدرة الحادثة عند قصد الفعل يتأخر بالزمان عنه
ولعله لهذا امر بالتدبر فتبصر قال المولى الخيالي هذا هو التعقيب الذاتي
الخ اي كون الفعل عقيب صرف القدرة والارادة هو بالذات لا بالزمان
والا فلا يوافق المذهب الحق ان المذهب الحق هو ان القدرة مع الفعل
قال الشارح المحقق فان قيل فقد اثبتم الخ حاصله ان القول بان الله
خالق والعبد كاسب باطل لانه مؤد الى اثبات الشركة وقد شنعتم
على المعتزلة بان ما ذهبوا اليه يؤدي الى الشركة وحاصل الجواب منع كونه
مؤديا الى اثبات الشركة بتحقيق معناها وهو ظاهر لكن قد يقال انه
قد اجتمع الكاسب والخالق في الفعل وانفرد الواجب بالخلق والكاسب

بالكسب ولا يقال ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الافعال
تعم الافعال الاعتبارية ايضا الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات
فتأمل قال المولى الخيالي قيل فحينئذ لا شركة الخ اي فحين كانت
الشركة عبارة عن اجتماع اثنين على شيء وانفراد كل منهما بما هو
مختص له يلزم ان لا يوجد شركة في العبد على الفعل لكن لا انفراد لكل
منهما بما هو مختص له ان المؤثر فيه هو مجموعهما مع انه قد تقرر عندهم
ان الشركة التي في مذهب الاستاذ اقبح من الشركة التي في مذهب
المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير مستقلة في الايجاد بل هي محتاجة
الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بعدم الاستقلال
في ايجاد الفعل والاحتياج الى الاعانة بل قالوا انه تعالى لا تأثير لقدرته في
فعل العبد سوى تمكينه على خلق فعله ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان
في عدم قدرته على الممتنعات فلا شك ان الاول اقبح من الثاني و قوله
وليس بشيء الخ اي ما ذكره ذلك القائل من انه على تفسير الشارح لا شركة
في مذهب الاستاذ ومن انه قد تقرر انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة
ليس بشيء اما الاول فلان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة
العبد ينفرد بما هو مختص له ودخل في التأثير فالشركة المفسرة بالتفسير
المذكور حاصلة في مذهبه فان قيل ما الذي انفردت به قدرة العبد وما الذي
انفردت به القدرة الازلية فالجواب انه قد سبق نقلا عن شرح المقاصد
الاستاذ ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت
اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة
على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين
مستقلة بالتأثير فباطل فعلى الشق الاول ينفرد قدرة العبد بايجاد
الفعل وقدرة الله عز وجل تنفرد بالمعونة على الفعل والمراد بالمعونة
الاقدار على خلق الفعل الا انه حينئذ لا يظهر فرق بين هذا المذهب ومذهب
المعتزلة فتأمل واما الثاني فلانا سلمنا انه لا شركة في مذهب الاستاذ
على التفسير المذكور ولكن لا نسلم انه اقبح من مذهب المعتزلة لان تأثير
قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه اياها مؤثرة ليس اقبح من

نفي قدرة الله تعالى فيه بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال كما هو مذهب
المعتزلة والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق **قوله** بل كلتاهما مؤثرة
في شيء واحد يعني لا تستقل قدرة الله تعالى في ايجاده بل تحتاج
الى انضمام قدرة العبد اليها وذلك هو وجه الاقبحية **قوله** تمثل
لعله اشارة الى ان مذهب الاستاذ لدلالته على عدم قدرة
الله تعالى واحتياجها الى الاعانة لا شك في كونه اقبح من مذهب
المعتزلة انهم وان قالوا بخالقية العبد لكنهم لم يقولوا بالاحتياج
الى الاعانة بل لم يجعلوا خالقية العبد كي تنفيه الله تعالى لافتقارها الى
الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى كما مر **قوله** الواو للحال
وقيل يجوز ان يكون للعطف على دخل قدرة الله تعالى بتقدير
ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى هذا ولا يخفى عليك
ما فيه **قال الشارح المحقق** فان قيل فكيف كان الح حاصله معارضة
الزاقية من قبل المعتزلة وتقريرها ان كون افعال العباد بخلق الله
تعالى باطل اذ منها ما هو قبيح وكون كسبه قبيحا يستلزم كون خلقه
قبيحا ومحصل الجواب انا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح وبعد
تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا نمنع استلزام كون
كسب القبيح قبيحا كون خلقه ايضا قبيحا فانه قد ثبت ان الخالق
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة واما الكاسب فليس كذلك
فلا يلزم من كون كسب القبيح قبيحا كون خلقه كذلك قيل فيه اذا كان
لهذا الخلق عاقبة حميدة يكون الكسب ايضا لان ما يترتب على المخلوق
يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن
ان يقال الاتيان بما له عاقبة حميدة مع العلم بان له عاقبة حميدة
حسن واما بدونه فقبيح وفيه ان لو علم الكاسب العاقبة الحميدة
للقبيح ففعله لا يستحق الذم ايضا ويمكن ان يقال الكاسب يطلب
بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد سفها والخالق
يطلب القبيح مصلحة للعالم وله مصلحة فيه فتعالى عن السفه هذا
واما قلنا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان لو معناه وجعلنا

الحسن

الحسن والقبح شرعيين لم نحتج في الجواب الى ما ذكره الشارح المحقق
بل يكفي لنا ان نقول قد ثبت القبح في الكسب شرعا ولم يثبت في
الخلق وقلنا ايضا بعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا ان
لو معناه لقلنا انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته
على اي وجه كانت **وقال ايضا** وهو ما يكون متعلق المدح الح هذا
المعنى هو الذي يصلح ان يكون محل النزاع بين اهل الحق والمعتزلة
بانهما شرعي او عقلي فانهم قالوا الحسن والقبح يقال لمعان ثلث
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون
العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة
صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به
ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في نفسها وان مدركه
هو العقل ولا تعلق له بالشرع والثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي
يدركه العقل ولا تعلق له بالشرع ويختلف هذا المعنى بالاعتبار
فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة
حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض و
اسود بالقياس الى شخصين والثالث ما ذكره الشارح المحقق
وحاصله ان الحسن والقبح تعلق المدح والذم بالفعل عاجلا والثواب
والعقاب آجلا فما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في
الآجل يكون حسنا وما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يكون قبيحا وما لا يكون متعلقا لشيء منهما فهو خارج عنهما
وهذا تعريف للحسن والقبيح من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله
تعالى من تعريف الحسن نعم يرد دخول فعل الصبي فيه وكان الشارح
ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض واما مذهب البعض

الآخر فهو انّه لا يتصف بحسن ولا قبح فافهم ثم انّ تعلق المدح وكذا
الذمّ لا يخص العاجل وكذا تعلق الثواب والعقاب لا يخص الآجل
وهو ظاهر وهذا المعنى الثالث هو محل الخلاف فعند اهل الحق
الحسن والقبح بهذا المعنى شرعي وعند المعتزلة عقلي وتفصيل
الكلام فيه موكول الى المفصّلات و قوله والاحسن ان يفسر الخ كونه
احسن لشموله المباح بناء على انّ المباح حسن عند اكثر اصحابنا
ولانّ الرضى يشمله فينبغي ان يجعل محكوما عليه وبه و قوله اي ارادة
من غير اعتراض تفسير للرضى على طبق مذهبنا واما المعتزلة فانهم
وان قالوا ايضا ان الحسن برضى الله تعالى لكن المراد بالرضى عندهم
الارادة مطلقا وكذا الحكم بانّ القبيح ليس برضاه ايضا متفق
عليه لكن عندنا بمعنى انّه مراد من غير ترك الاعتراض وعندهم بمعنى
انه غير مراد لا ارادة للقبيح عندهم و قوله يعني انّ الارادة والمشيئة
الخ اشارة الى انّ ايراد هذه المسألة للاشارة الى الفرق بين
الرضى والارادة والتقدير بانّ الرضى لا يتعلق بكل ما يتعلق به الارادة
والتقدير بل انما يتعلق بالحسن مما يتعلقان به دون القبيح واما حديث
المحبة والامر فلاستلزامهما الرضى فافهم و قوله والاستطاعة
مع الفعل الخ لما بيّن ان للعبد افعالا اختيارية يقتضي ان يكون
لقدرته مدخل فيها وان كان من جهة الكسب اراد ان يبيّن انّ
هذه القدرة الحادثة تحدث حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه
الحالة لا قبله عند الاشاعرة والمراد بالمعية الزمانية وهي لا تنافي
تقدّمها الذاتي و قوله وهي حقيقة القدرة التي الخ فسّرها به
لانّ الاستطاعة قد تطلق على سلامة الاسباب والآلات كما
سيجيء وهي متقدمة على الفعل لا معه اتفاقا والاشارة الى ما ذكره
مستفادة من الباء السببية قال المولى الخيالي اي علة عادية و
هي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط
العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه
كيبس الملاقي له فانّ تحقق يبس الحطب لا يستلزم تحقق الاحراق

فظهر

فظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا فلا ورود
لما قاله بعضهم من انّ الفرق بينهما غير ظاهر على انّه يمكن الفرق بوجه
آخر ايضا وهو انّ هذا عند الشيخ حيث ينفي كون القدرة من شأنها
التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز و قوله ولك ان الخ اي لك ان
تقول في توجيه كونها علة عند صاحب التبصرة وشرطا عند الجمهور
انّ القدرة من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير
الفاعل عليه عندهم على ما وقع في كلام الآمدي حيث قال انّ شأن
القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة
الله فحينئذ تسميتها علة او شرطا حقيقة اذ يكفي في كون
الشيء علة او شرطا كونه من شأن التأثير او توقف التأثير عليه
فافهم ثم انّ مقتضى ما ذكره الشارح المحقق والمحشي الفاضل في
هذا المقام انّ القدرة شرط للفعل عند الجمهور و وجود الشرط
لا يستلزم وجود المشروط مع انّ ابن الهمام قد نقل في مسايرته
عن القاضي ابي بكر الباقلاني مقدم اهل السنة انّ الله عز وجل
لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل عقيبها فهي من الفعل بمنزلة
المشروط فكما لا يوجد المشروط ان يوجد بدون المشروط
فكيف يكون القدرة شرطا للفعل ويمكن ان يجاب عنه بانّه
يمكن ان يكون المشروط شرطا لشرطه اذا اشترط وجود كل
من الامرين بالآخر كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى
فانّ قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل هذا يسمى
دورا معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم والشرط
فيه ان لا يؤخذ تقدّم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع
وجود المشروط بدون الشرط وهذا لا ينافي على القول بكونها
علة لانّ العلية لا تتعاكس ولعلّه لهذا امر بالتأمل و قوله يشير
الى وجه الذمّ في ترك الواجبات يعني انّ وجه الذمّ واستحقاق
العذاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها هو تضييعه لقدرة
فعل الخير بترك القصد الى كتابه وان لم يكتسب القبيح وهذا مبني

ان العلة وجودية دائما والشرط قد يكون عدميا فافهم منه

قوله وان لم تؤثر بالفعل الخ فاندفع ما قيل ان
كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند
اصحابنا فلا يحسن ايراده ولانهم انما ينفون
التأثير بالفعل لا كون شأنها التأثير

على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة
بل هو متعلق عدم القدرة والارادة كما مر من ان الاعدام ليست
بالارادة واما على مذهب من يري كون الاعدام مقدورة حاصلة
بصرف القدرة اليه لا التضييع المذكور فقط واما قبح ترك
الواجبات بعدم الاتيان بها لان تركها بمعنى كف النفس عنها
عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهي حاصل
بصرف القدرة والارادة بالاتفاق كما ان كف النفس
عن المنهي عنه عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب
كذلك فاستحقاق الذم والعقاب فيه يكون لكسب القبيح
بالاتفاق كذا في الكتب الكلامية المبسوطة ومما ينبغي ان يتنبه
عليه ان معنى استحقاق الذم والعقاب انه لو عوقب بذلك
لكان ملائما لنظر الشارع لا انه احق لازم عليه كما هو مذهب
المعتزلة واورد على كونه وجه استحقاق الذم والعقاب هو
اضاعة قدرة فعل الخير انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد
فعل الشر لحصول الاضاعة مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل
واجيب بان الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد
واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة
والنية هل يحاسب بها ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم
يحاسب والاصح انه ان اخطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فلا
يحاسب وان كان كفرا لان تلك الخطرة مما لا يمكن الاحتراز عنه
ثبت ذلك بالاثر واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه
فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى ٥ وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله وقوله تعالى ٥ ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسؤلا ٥ هذا ولو سلمنا ان القصد معفو ايضا
لكن عدم العقاب عليه لا ينافي استحقاقه والكلام فيه فافهم
وقوله وهو لا ينافي الخ اي كون التضييع وجه الذم والعقاب في ترك
الواجبات لا ينافي ان يكون وجهه في فعل المنهيات شيئا آخر اعني

صرف القدرة اليه كما سيجئ في تحقيق قوله وصحة التكليف تعتمد
الاستطاعة حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
الخ وانما قال ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات
الا انه من قبيل التروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب كما
مغايرا لما في فعله فتحقق تبقى شيء هو انه لا يقتصر في علة استحقاق
الذم والعقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل منه علله كسب قدرة
الشر والكسب الشر واضاعة فعل ايضا فتبصر وقوله ولا يخفى
ان هذا الكلام الزامي الخ يريد ان هذا الدليل المورد على وجوب
المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير
القدرة الحادثة كالنظام والكعبي من قدماء المعتزلة فانهما قالا
بعدم بقاء الاعراض زمانين كما صرح به في المواقف واما سائر
المعتزلة فانهم وان قالوا بتأثير القدرة الحادثة لكنهم لم يقولوا
بعدم بقاء الاعراض زمانين فلا يصلح الزاما لهم وحاصله انه لو كان
الاستطاعة سابقة على الفعل وهي عرض لا يبقى زمانين يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة وهو محال عندكم لانه يستلزم تخلف
الاثر عن المؤثر والآلي وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على
مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة
وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوعة ان لا دخل
للاستطاعة في وجود الفعل عندهم حتى يستحيل وجوده بدونها
قوله وفيه ان المراد بقوله الخ اي فلا ينافي كونه علة عادية او شرطا
عاديا جواز وقوع الفعل بلا استطاعة من العبد وان لم يقع
فلا يستحيل وجوده بدونها ان لا يجتمع الامكان مع الاستحالة
والتفصيل انه ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان تكون مع
الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا
لانه لو جعل تحقيقيا لا يدل الا على انه يلزم خلاف ما جرى به العادة
وهو لا يستلزم استحالة تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان
الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الي

وذلك لانه يجوز تخلف المعلول والمشروط العاديين

جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول
الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة
بالفعل على ان الشارح نفسه قال في شرح المقاصد بعدما قرر
الكلام ثم لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على قول من يقول بتأثير
القدرة الحادثة فالمحشي الفاضل حمل كلامه على طبق ما قرره في
شرح المقاصد نعم لو قرر الدليل هكذا لو كانت الاستطاعة
سابقة على الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وهو خلاف
ما ثبت بالضرورة لان الضرورة قاضية بان لقدرة العبد دورانا دنه
مدخلا في بعض الافعال كما سبق وقد بينه المحشي الفاضل بقوله
اي بالدوران والترتب المحض لكان الكلام تحقيقيا لا مبنيا على
الالزام فليتأمل **قال المولى الخيالي** فلا نقض بقدرة الله تعالى اي
اذا كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض
لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض ان يقال هذا الدليل
بجميع مقدماته فاسد لانه لو كان صحيحا لزم حدوث قدرة الله
تعالى او قدم مقدوره لان الفرض ان القدرة مع الفعل بمقتضى
الدليل المذكور وكلاهما باطل بل قدرته تعالى ازلية اجماعا ومتعلقة
في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها القديمة
وحاصل الدفع منع استلزامه حدوث قدرة الله تعالى او قدم
مقدوره يستلزم ذلك لو لم يؤخذ فيه كون القدرة الحادثة عرضا
وقد اخذ ذلك فلا استلزام ان القدرة القديمة ليست من الاعراض
ان العرض عند اصحابنا عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء
آخر والصفات ليست كذلك بل هي باقية ازلا وابدا فلا يلزم منه
تقدمها على المقدور ومحال كما لزم من تقدم القدرة الحادثة فافهم
قال الشارح المحقق فان قيل لو سلم اولا مبنى الملازمة المذكورة
اعني امتناع بقاء الاعراض بناء على انها لو كانت باقية لزم قيام العرض
مستندا بان البقاء امر اعتباري لا امر حقيقي حتى يمتنع قيامه بالعرض
ولو سلمنا ذلك فلا نسلم بطلان وقوع الفعل بلا استطاعة

مطلقا

مطلقا وانما المحال هو وقوعه بدون ان يكون له قدرة اصلا وهو ليس
بلازم وانما اللازم وقوعه بدون مقارنة القدرة مع سبقها والاستحالة
فلك نفس المتنازع فيه ولو سلمنا ذلك ايضا فلا نسلم استلزام
عدم بقاء الاعراض وقوع الفعل بلا استطاعة لانه يجوز ان يعدم
القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والتمني ونحو ذلك ولا
يلزم وقوع الفعل بدونها وحاصل الجواب ان وقوع الفعل حينئذ
اما بالقدرة السابقة الزائلة فيعود المحذور والى صحة فهو المطلوب
ثم ان ادعيتم في قولكم ان الاستطاعة قبل الفعل انه لا بد للمقدورة
من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة وعلونا
هو ذلك في كون القدرة سابقة على الفعل فعليكم البيان لهذه
الدعوى فان من وراء منعها **قال المولى الخيالي** حاصله انه ليس نفي
وجود المثل الخ يعني ان حاصل الجواب عن سؤال المعتزلة ان مدعى
الاشعري ان القدرة التي بها الفعل مقارنة للفعل سواء سبقها
مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله
انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا توجد قبل الفعل فيجوز ان تكون
القدرة سابقة باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض
فتكون قبل الفعل مع مقارنتها له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
هذا وقد عرفت منا آنفا ما هو حاصل الجواب بحيث لا يرد عليه
البحث الذي اورده بقوله وفيه بحث ان المذهب الى آخره وحاصله
ان نفي المثل السابق داخل في دعواه ان مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل
اصلا لكن لما جرى عادته تعالى على خلق القدرة عند قصد اكتساب
بعض الافعال ظن ان القدرة حاصلة قبل الفعل وقبل قصده و
مذهب المعتزلة جوازها قبله وليس مذهبهم انه لا بد من مثل للقدرة
سابق على وقوع الفعل كما يدل عليه قول الشارح فيما بعد لا القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة

فالنزاع بين الفريقين انما هو في جواز وقوع القدرة قبل الفعل وعدم
جوازه على الحاصل المذكور لا يكون الامر كذلك **قوله** لكن استدلالهم على
ما قالوا من ان الاستطاعة قبل الفعل بما سيجيء من انه ان كانت القدرة
على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا
بالايمان ولا تارك الصلوة مكلفا بها لانّ كلا منهما غير مقدور لهما
فالتكليف به تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لانّ القائل
بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه وان كان غير تام لما سيجيء يدل
على انّ مذهبهم هو انّ الاستطاعة لا بد ان تكون قبل الفعل حينئذ
يكون النزاع بين الفريقين في انّ القدرة لا بدّ ان تكون مع الفعل لا قبله
او قبله قال في المواقف وشرحه قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة
مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة و
لا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به وقالت المعتزلة
اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها
بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها
حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك
الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان و
وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور ومنهم من نفاه اي
وجوب البقاء وجوّزوا انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوّزوا
كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة بالفعل انتهى ومن ههنا
قيل ان قول المحشي الفاضل لا بدّ من مثل سابق ركيك والاولى ان
يقول لا بدّ من قدرة سابقة لانّ وجود المثل انما هو عند المعتزلة
القائلين بانّ القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال كالنظام والكعبي
واما عند من يقول ببقائه حال الفعل كبقاء سائر الاعراض فليس
عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف فليتأمل
قال الشارح المحقق واما ما يقال اي في الجواب عمّا قاله المعتزلة وحاصله
ابطال سندهم الذي هو تجويز عدم بقاء القدرة وحدوث امثالها
وعدم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وتقريره ان يقال انّ سندهم

ذلك

قوله يدل جز لقوله استدلالهم

انهم تفرقوا فرقتين فرقة كالنظام والكعبي ذهبوا الى بقائه بتجدد الامثال وفرقة ذهبوا الى بقائها بانفسها من غير حدوث امثال لها

ذلك بطل فانهم ان جوّزوا وجود الفعل بمجرد القدرة في الحالة
الاولى يلزمهم ترك المذهب حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة
وانّ مذهبهم كما مرّ نقلا عن المواقف انّ تعلق القدرة كوجودها
قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وان قالوا بامتناعه فيها فبمجرد القدرة يلزم الترجيح
بلا مرجح ان لم يحصل في القدرة امر زائد وحاصل الجواب المفاد بقوله
ففيه نظر اختيار للشق الاول ومنع لزوم ترك المذهب تارة واختيار
للشق الثاني ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح اخرى فقوله لانّ القائلين الى
قوله ولانه يجوز اشارة الى الاول وقوله ولانه يجوز الى آخره اشارة الى
الثاني وتقرير كل منهما ظاهر لكن عدم قولهم بامتناع المقارنة الزمانية
محل بحث لما ذكرنا من تحرير مذهبهم نقلا عن المواقف فتذكر **قال
المولى الخيالي** والا يلزم قيام العرض بالعرض اي وان لم يتخلل ذلك
بل جاز يلزم قيام العرض بالعرض وحاصل قوله ويرد عليه انه يجوز الخ
انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها الحالة الثانية
امرا موجودا حتى يكون عرضا لانّ العرض قسم من الموجود الممكن كما مرّ
واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في
الخارج كالرسوخ فانّ الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في
موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمّى راسخة وليس
الرسوخ امرا موجودا في الخارج زائدا على القدرة فلا يلزم منه الا قيام
المعنى الاعتباري بالمعنى الحقيقي ولا استحالة في ذلك قال بعض
الفضلاء هذا البحث بعض ما يتعلق به نظر الشارح فانّ حاصل قوله
ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط الخ انه لا يلزم
من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية
وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية بحدوث
وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
فايراد هذا البحث ناش عن الغفلة عن كونه بعض ما سيذكره
الشارح هذا واجيب عنه بانّ قول الشارح مع انّ القدرة التي هي

عصام

صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكره ذلك الفاضل ان القد نه
الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للمقدرة الحادثة في
الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز
ان يكون الحادث في الحالة الثانية امرا خارجا يكون شرطا التأثيرها من
غير لزوم قيام العرض بالعرض فافهم قال الشارح المحقق ومن ههنا
اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه
في الحالة الثانية لتمام شرائطه قال المولى الخيالي وهو الامام الرازي
وبه يرتفع الخ قال في شرح المواقف قال الامام الرازي القدرة
تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة
العضلية التي هي بحيث اذا انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ولا شك ان
نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق ايضا على
القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك ان هذه
القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا لاجتمعا في الوجود بل
هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر
سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها
شرط مخصوص به بتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة
في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر
التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدرة المستجمعة
لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بها مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها
قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين
انتهى واعترض على كون مقصود الامام من ذلك الكلام رفع النزاع
بين الفريقين بان فيه نظرا فان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
المستجمعة قبل الفعل والا لزم ان يوجد الفعل بدون القدرة لامتنا ع

عصام

بقاء

بقاء العرض عنده والمعتزلة لا يجوزون كون القدرة عليه معه والا لزم
ايجاد الموجود فمراد الامام هو تحصيل الحق من غير تقيد بمذهب كما هو
دابه وديدنه فافهم وقوله الا ان الشيخ الخ دفع لما اورد على الامام الرازي
من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان
يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وحاصله
ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يقال المراد هي القدرة المستجمعة
لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة
فصار حاصل ما ذكره الامام الرازي ان القدرة مع جميع جهات
حصول الفعل بها وبسببها لزوما كما هو راي المعتزلة او معها
ومقارنا لها عادة كما هو راي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة
عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه واورد عليه ايضا انه
يلزم من تفسيرها بالقوة المستجمعة ان يكون اطلاق القدرة على
افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة
المستجمعة مشترك بين افرادها وان كانت تلك الافراد
في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية وقوله وفي كلام الآمدي الخ
قد وقع في كلام الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن
لم تؤثر ٢ بالفعل للاستغناء عنه وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره
الامام في التوفيق بين الفريقين ولا يحتاج الى ان يحمل التاثير على غير
المتبادر حتى يعم الكسب ويطابق الكلام مذهب الشيخ الا انه
يلزم ان لا توجد اصلا قدرة حادثة مستجمعة لجهات التاثير لان من
جملة جهاته عدم وقوع المقدور بقدرة الله تعالى وذلك غير واقع
اصلا فيكون الموجود من قدرة العباد غير واجب المعية ويكون باقيا
على الفرض والاحتمال بمعنى انه لو كانت قدرة مستجمعة لجهات التاثير
لوجب مقارنتها للفعل كذا قيل فليتامل قال الشارح المحقق واما
امتناع بقاء الاعراض الخ هذا دفع لما يتجه على قوله والا فقبله وحاصله

٢ لوقوع متعلقه بقدرة الله تعالى فاستغنى بقدرة الحق عن قدرة العبد هنا بعنى ان التعين شان القدرة الحادثة ان تؤثر عند الشيخ وان لم تؤثر

انه كيف يكون كون القدرة الغير المجتمعة قبل الفعل حقا مع انه
يستلزم كونه بلا قدرة لامتناع بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري
وحاصل الدفع ان امتناعه في حيز المنع ان هو مبني على مقدمات صعبة
البيان الاولى ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه ووجه الصعوبة
فيها انه يمكن ان يقال لا نسلم ان البقاء امر محقق زائد عليه بل هو امر
اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر كما مر والثانية انه يمتنع
قيام العرض بالعرض ووجه الصعوبة فيها ان يقال انا لا نسلم عدم
جواز قيام العرض بالعرض لان السرعة والبطوء عرضان قائمان
بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما دون الجسم فانه ما لم
يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء و
هذا وان اجيب عنه باجوبة كثيرة الا انها لا تنفك الا بعسر
وكلام صعب تكفلت به الكتب المطولة ثم ان هذه المقدمة
مبنية على ان قيام العرض بالمحل بمعنى تبعيته له في التحيز وهو خلاف
المختار لان المختار في ذلك ان القيام بمعنى اختصاص الناعت وهو
ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر
منعوتا فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم
لا كاختصاص الماء بالكوز والنسبة بين الاختصاصين عموم من وجه
يجتمعان في السواد مع الجسم فانه يختص بالجسم اختصاص الناعت
ومع ذلك هو تابع له في التحيز وينفرد الاختصاص بمعنى اختصاص
الناعت في اوصاف الباري تعالى وتقدس فانها مختصة به تعالى
اختصاص الناعت لا بالمعنى الآخر لانه لا يحوم حول جلاله التحيز
تعالى عن ذلك والثالثة انه يمتنع قيامهما بالمحل وسيحققه المحشي
الفاضل قال المولى الخيالي بمعنى تبعيتها في التحيز انما فسر القيام
بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى
كما سبق فما قيل من الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت او
التبعية في التحيز ليس بشيء فافهم وقوله والا فليس الخ اي وان
لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بان جاز ان يقوما بمحل واحد لزم الترجيح

بلا مرجح ان ليس جعل احدهما وصفا للآخر اولى من العكس مثلا اذا جوزنا
قيام السواد وبقاءه معا بالجسم فليس جعل البقاء صفة للسواد
بان يقال السواد باق اولى من جعل السواد صفة للبقاء بان يقال
البقاء اسود بل كل منهما صفة للمتبوع الذي هو الجسم لان
تحيزهما تابع لتحيزه وقوله ووجه الصعوبة الخ يعني انه يجوز ان يكون
بين الامرين القائمين بمحل واحد خصوصية ذاتية بها يصير احدهما
صفة للآخر دون العكس قوله بل الحال كذلك ههنا الاولى ان يقول
والحال بالواو بدل بل قوله ان لا معنى لكون الخ يعني انه لا معنى لكون
السواد تابعا للبقاء ناعتا له بل الظاهر كون البقاء تابعا للسواد
ناعتا له كما يشهد به بداهة العقل قوله وقد ذكر في المطولات اي
وجه الصعوبة في المقدمتين الاوليين لا حاجة الى الاحالة الى المطولات
لانه قد مر ما في المقدمتين في الشرح في بيان قول المصنف ليس بعرض
قال الشارح المحقق ولما استدل القائلون الخ حاصله معارضة
من جانب المعتزلة وتقريرها ان كون الاستطاعة مع
الفعل باطل لانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل بل كان معه
لزم تكليف العاجز لان التكليف بالفعل حاصل قبله ضرورة انه
لا معنى لطلب حصول الحاصل والفرض انه لا قدرة قبل الفعل
واللازم باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه وقد وقع
تكليف الكافر بالايمان وتارك الصلوة بها فالملزوم مثله وقوله
اشار الى الجواب بقوله ويقع الخ وحاصل الجواب ما قرره الشارح
بقوله فان اريد بالعجز الخ واورد عليه انه ان كان سلامة الاسباب
باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض وان لم تكن باقية
لزم تكليف العاجز واجيب عنه بانا نختار انها ليست باقية
لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل بتجدد الامثال
واعترض عليه بانه اذا جوز ذلك فليكن القدرة المذكورة ايضا كذلك
ويمكن ان يجاب عنه بان بقاء سلامة الاسباب بتجدد الامثال
ثابت بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها

قبل الفعل فضلا عن بقائها بتجدد الامثال ثم ان كون الآية شاهدة
على هذا الاطلاق في حيز المنع فافهم قوله يعني ان معنى الاستطاعة
صفة للمكلف اي معنى قائم به حيث يوصف بها بواسطة الاشتقاق
كما في الآية المذكورة حيث اسندت الى المكلف بالجح ومثل هذا
الاسناد يقتضي كونها معنى قائما به وسلامة الاسباب ليست
صفة له بل للاسباب فلا يصح تفسيرها بها وان صح اعتبار التكليف
عليه لانه يرفع به عجز المكلف قال المولى الخيالي يعني ان للمكلف
وصفا الخ لما كان حاصل السؤال ان الاستطاعة صفة للمكلف
وسلامة الاسباب ليست صفة له اجاب الشارح رحمه الله
بان سلامة الاسباب ايضا صفة له لان المراد سلامة اسباب
والاشك انها صفة له ايضا حيث يقال هو ذو سلامة اسبابه
ولما توجه على ظاهره ان يقال انه على تقدير كونها صفة له تكون صفة
اضافية والاستطاعة صفة ذاتية والصفة الذاتية لا يصح تفسيرها
بالصفة الاضافية قرر المحشي الفاضل جواب الشارح على وجه يندفع
عنه ذلك وحاصل كلامه ان الاستطاعة بهذا المعنى ايضا صفة
اضافية له الا انها لفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه
ضمنا وسلامة الاسباب لفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا ريب في صحة التفسير وقوله وكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع اشارة الى رد المولى صلاح الدين
حيث قال في تقرير كلام الشارح ان السلامة مطلقا وان لم
يكن وصفا له الا ان المراد سلامة اسبابه وهي صفة اضافية له
كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له فيصح تفسيرها بها وحاصل الرد
ان كون الاستطاعة صفة ذاتية له ممنوع كيف واذا كان كذلك لم
يصح تفسيرها بها ان لا يصح تفسير الوصف الذاتي بالوصف الا ضافي
فيكون جواب الشارح على هذا غير دافع للسؤال المذكور ولما
توجه ان يقال ان ما ذكرته من السند لا يصح ان يكون سندا له
ان على تقدير ان يكون الاستطاعة صفة ذاتية له يكون سلامة

الاسباب

الاسباب بتقدير ذو ايضا صفة ذاتية له كما اشار اليه الشارح
بقوله هو ذو سلامة اسبابه فيصح التفسير اجاب عنه بقوله و
قوله ذو سلامة اسبابه الخ يعني انه مع كونه كلاما على السند وهو
خارج عن قانون المناظرة انما يفيد صحة حمل سلامة الاسباب على
المكلف لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة
بها وهذا غاية جهدي في حل هذا المقام وقد اختلف في حله الآراء
والافهام قوله كانه قيل اذا كان المراد الخ هذا في غاية الضعف ان
لا يتصور هذا التوهم بعد تقريره المشتمل على الدلالة على كون
الاستطاعة وصفا ذاتيا قوله وفي اسناده بقوله الخ اي وفي
جعل قوله والا لم يصح الخ سندا المنع كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا شبه مصادرة على المطلوب ان صحة التفسير وهو مدعى
المانع على هذا التقرير قد جعل جزأ من مستند منعه كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا الذي مقصوده من هذا المنع ثبوت مدعاه وهو صحة
التفسير فان تقرير كلامه لا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي
حتى لا يصح التفسير كيف واذا كان كذلك يلزم ان لا يصح التفسير
لكنه صحيح وانما قال شبه مصادرة لان المصادرة في الحقيقة انما
تكون في الدلائل مع النتائج قوله تامل لعله اشارة الى ما ذكرنا آنفا
من انه لا وجه لتوهم هذا السؤال حتى يحتاج الى دفعه وقد عرفت
ان مراد المحشي الفاضل من هذا الكلام ما هو فتذكر قال المولى
الخيالي والاقرب اي الاقرب الى الفهم ما افاده بعض الافاضل
وهو السيد السند قدس سره في حواشي شرح التلخيص في
اوائل الفن الثاني وحاصله ارجاع سلامة الاسباب الى معنى
يكون هو وصفا ذاتيا للمكلف كالاستطاعة فيصح التفسير
بلا شبهة والفرق ان المحشي الفاضل جعلهما وصفين اضافيين
وبعض الافاضل جعلهما وصفين حقيقيين فافهم وقوله والسر فيه
الخ يريد ان السر في كون سلامة الاسباب بحيث يعتمد عليها
التكليف هو انها مناط خلق الله القدرة الحقيقية في العبد عند

قوله الذي صوف لقوله منع

ضافي

قصده الى الفعل فان الله تعالى اجرى عادته على ذلك كما مر فبعد
السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فبعدم القدرة التي بها
الفعل سواء كانت علة حقيقية كما ذهب المعتزلة او علة عادية
كما ذهب اليه الشيخ لا يلزم تكليف العاجز كما توهم قال الشارح
المحقق فان اريد بالعجز الخ يعني اذا عرفت ان الاستطاعة كما تطلق
على القدرة التي بها الفعل كذلك تطلق على سلامة الاسباب
فاقان يراد بالعجز في قولهم فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حينئذ
لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بمعنى القدرة التي بها الفعل
او يراد عدم الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب فعلى الاول
وان لزم تكليف العاجز لكن لا انتم استحالته لم لا يجوز ان يكون
سلامة الاسباب بحيث يعتمد عليها التكليف وعلى الثاني فلا
نسلم لزومه وهو ظاهر هذا وقيل وفي اطلاق العجز في العرف و
اللغة على المعنى الاول نظر ان لا يفهم فيهما منه العجز الا عدم الاستطا عة
بالمعنى الثاني فتامل وقوله وقد يجاب بان القدرة الخ اي وقد يجاب
عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل معه لزم
تكليف العاجز ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان في زمان كفره
مع انه غير مقدور له في تلك الحالة المقدمة عليه وتحصيل الجواب على
تقرير الشارح المحقق ان شرط التكليف بالشيء هو كون الشيء
او ضده متعلقا للقدرة وكونها صالحة لهما على ما ذهب اليه ابو
حنيفة رحمه الله تعالى فشرط التكليف بالايمان هو كون كل من الايما ن
والكفر متعلقا للقدرة وكونها صالحة لهما فالكافر قادر على الايمان
المكلف به اي من شانه صرف القدرة الى الايمان لكنه صرفها الى
الكفر فكان الكفر مقدورا له بالفعل والايمان مقدورا بالقوة وهذا
القدر كاف في صحة التكليف فلا يلزم تكليف العاجز وقوله ولا يخفى
ان في هذا الجواب الخ اي وهذا خلاف مذهب الاشاعرة
وكلامنا معهم على ان مذهبهم ان القدرة الواحدة لا تصلح
للضدين بناء على ان القدرة مع الفعل لا قبله عندهم والا لزم

اجتماع

اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما
فافهم وقوله فان اجيب الخ اي فان اجيب عن لزوم كون القدرة
قبل الفعل بان نفس القدرة وان كانت متعلقة بالضدين لكنها
من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه يتجه عليه ان هذا مما لا يتصور
فيه نزاع بين اهل الحق والمعتزلة وذلك لان مقارنة القدرة مع الفعل
من حيث التعلق بديهي وانما النزاع في نفس القدرة التي بها الفعل
هل هي متقدمة على الفعل ام لا والحاصل انه لو كان ما ذهب اليه
الاشاعرة وجوب معيته من حيث التعلق لزم ان لا يتصور نزاع
بين الفريقين لكنه واقع فعلم ان المراد ليس ما ذكره وقوله بل هو
لغو من الكلام ان هو لا يفيد في مقام الجواب لان كلام المعتزلة و
اورد على وجوب معية نفس القدرة بالفعل كما هو مذهب الاشاعرة
فانهم قالوا بعدم بقاء العرض فكيف يجوزون تقدم نفس القدرة
على الفعل فالتوجيه بما لا يرضى به الاشاعرة لا يفيد في مقام الجواب
فتامل قوله اي تحرير محل النزاع اي تحرير المقام بحيث يتعين محل
النزاع وانما احتيج الى هذا التحرير لان كثيرا من التمسكات المذكورة
في كلام الفريقين لم يرد على محل النزاع كما يظهر بالتامل فيها قوله فانه
حكي عن بعضهم فعلى هذا يكون المرتبة الاولى محلا للنزاع ايضا فافهم
قوله يجوز تكليف المحال بل وقوعه ودليلهم في ذلك ما ذكره المحشي
الفاضل في القول الاتي بقوله وقد يقال ان ابا لهب الخ وسيجيء ماله
وما عليه قيل وقد نسب ذلك الى الاشعري ايضا ولم يثبت تصريحه
بذلك الا انه لما قال انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله
تعالى ابتداء وان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه
لان استدعاء الفعل مقدم عليه ان لا يتصور الا في المستقبل فهو
حال التكليف غير مستطيع عنده نسب اليه ذلك الا ان نسبة
اليه ذلك الا ان نسبته اليه بواسطة هذين الاصلين ضعيفة
لانهما لا يقتضيان ذلك اما الاول فلان معناه انه لا تاثير لهما من جهة
الخلق والا فالعبد قادر على القصد الى الفعل باختياره وان لم يخلق الله

الفعل عقيب قصده فله تأثير من هذا الوجه والتكليف انما يعتمد
على صحة تعلق قدرته الكاسبة بايقاعه عادة وهي القدرة المفسرة
بصحة الآلات والاسباب على الاستطاعة الحقيقية كذا في
فصول البدايع واما الثاني فلما سيذكره المحشي الفاضل من انه
يلزم ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال بل منشأ ثلث النسبة
هو عدم قوله بالحسن والقبح العقليين بل هو يقول انه لا يقبح من الله
تعالى شيء كما سيصرح به الشارح المحقق فتبصر قوله اي في نفس مفهومه
اي بالنظر الى مفهومه بان يكون مجرد تصور مفهومه كافيا في الحكم بامتنا عه
قوله لا لنفس مفهومه يعني انه ممكن في نفسه لكنه ممتنع صدوره
من العبد وهو احتراز عن المرتبة الاولى قوله بان لا يكون متعلق بالامتثا ع
قوله لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا واما الاعراض فبعضها مما يتعلق به
القدرة الحادثة قوله ام لا اي ام لم يمتنع قوله لكن يكون الخ مرتبط بقو له
ام لا قوله لا تتعلق به اي لا تتعلق القدرة الحادثة به عادة فكان مما لا
يطاق وان امكن بطريق خرق العادة قوله اي فامتنع بذلك اي تعلق
علم الله تعالى وارادته بعدمه فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه
والا لزم انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته وكلاهما محال وما
يستلزم المحال فهو محال ايضا قوله لا على قصد التعجيز كما في التحدي
بمعارضة القران فانه لا خفاء في وقوعه فضلا عن جوازه قوله اي
باتفاق من المحققين اي لا مطلقا واستدلوا على ذلك بانه لو صح
التكليف بالمستحيل لزم ان يكون مستدعي الحصول لان لا معنى
للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه
يتوقف على تصوره واقعا وثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد
وان يتصوره مطلوبا به على الوجه الذي يتعلق به طلبه وهو اي التصور
على وجه الوقوع والثبوت منتف في الممتنع لذاته فانه يستحيل تصوره
ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء
على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن
يتصور اربعة بانه ليس بزوج فانه لا يكون تصور الاربعة قطعا فانه

تصور

تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة قوله
على ما سبق من تجويز الامامين قوله قال في شرح المقاصد تأييد
لكون المراد من الاتفاق اتفاق المحققين لا مطلقا قوله قيل لو لم
يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك
من الاحكام التي رتبه عليه لان الحكم على الشيء بدون تصوره ممتنع
فان اجاز تصوره جاز التكليف به وقد عرفت ضعفه بان التكليف
بالشيء يستدعي تصوره على وجه الثبوت وتصور الممتنع لذاته على
هذا الوجه ممتنع فلا يجوز التكليف به قوله وقيل تصوره الخ جواب عن
قول المجوزين للتكليف به بانه لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره
وحاصله ان تصوره انما يكون على احد هذين الوجهين وذلك كاف
في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له
حتى يجوز طلبه قوله مثل هذا الامر الذي تعقلنا وبين السواد و
الحلاوة قوله لا يمكن بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد و
الحلاوة متصور معقول فقد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف
الاجتماع بين السواد والبياض لم يحصل منه في العقل الا صورة
بطريق المقايسة والتشبيه قوله او على سبيل النفي بان يحكم الخ فقد
يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى
باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك
الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل انه
لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقل المستحيل
بماهيته من حيث خصوصيتها حتى يمكن طلبه بل باعتبار من الاعتبارات
التشبيهية والعامة وذلك وان كفى في صحة الحكم عليه بشيء لكنه لا
يكفي في صحة طلبه فتدبر قوله يعني هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف
به فالاشاعرة يجوزون التكليف به بناء على انه لا يجب على الله شيء
ولا يقبح منه شيء ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه و
يجوز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة
فان قيل تكليف الجماد ليس ببعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة

واعلم ان هنا مقالا معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل
علم لا معلوم له فان المستحيل ليس بشيء والمعلوم
شيء فهنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء
على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي
هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق
العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس
هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق
للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي الا ان
يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان
مستحيلا لا يسمى معلوما واذا لم يكن
مستحيلا يسمى معلوما لكن هذا الاصطلاح
لا فائدة فيه وقال صاحب المواقف والانصاف
ان لا نقل كلمة تخرج منه ثم اخذت السوء فطلب
له محملا ما استطعت وهذا تحمل كلامه على ما ذكره
ابن سينا في الشفاء ثم ذكره كما قرره
فافهم

والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف
الممتنع لذاته ايضا فالجواب ان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين
هو جماد فافهم والمعتزلة يمنعون ذلك بناء على مقتضى اصولهم وهو
عدم الجواز لانه قبيح عقلا وكل ما هو قبيح عقلا يمتنع عليه تعالى وقد قرر
دلائلها وردها في المطولات **قوله** فان من مات على كفره ومن اخبر الله
تعالى بعدم ايمانه فان ايمان كل منهما محال لتعلق علمه تعالى وارادته بعدمه
مع انه مكلف به والا لم يعد عاصيا كما ذكره **قوله** وليس المقصود منه
الخ كيف يكون المقصود ذلك وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقد شهد الاستقراء بعدم وقوعه **قال المولى الخيالي**
ومن لا يقول به الخ هذا الدفع ما يتوهم من انه اذا كان المراد مما قيل ذلك
فلا معنى للنزاع فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل
دفعه ان من منع التكليف بما لا يطاق مطلقا لا يعد ما علم الله تعالى
عدم وقوعه وارادته مما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد لكن
هذه مناقشة لفظية تظهر بالتأمل **قوله** وقد يوجه ايضا الخ اى وقد يوجه
ما قيل من وقوع التكليف بما لا يطاق بتوجيه آخر ايضا وهو ان القدرة
الحادثة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه ولا قدرة الا حال
الفعل والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه فهو
حال التكليف غير مستطيع فيكون التكليف تكليفا بما لا يطاق بهذا الاعتبار
وهذا التوجيه وان كان في الظاهر توجيها واحدا لكنه في الحقيقة توجيهان
ان كل من المقدمتين التين احدهما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة والاخرى
انها غير سابقة على الفعل تصلح لان تكون وجها لكون التكليف بالفعل
تكليفا بما لا يطاق فافهم **وقال ايضا** وفيه بعد لانه يستلزم الخ لان القدرة
الحادثة غير مؤثرة في جميع الافعال وغير سابقة على كل فعل فيلزم
ان يكون كل تكليف كذلك بهذا الاعتبار والحال ان الاشعري لا يقول
بذلك **وقال ايضا** اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه
الخ لما كان ما ليس في الوسع يصدق على المراتب الثلثة والحكم
بان عدم وقوع التكليف به متفق عليه والجواز مختلف فيه مختص

بواحدة

بواحدة من تلك المراتب فسره بذلك تخصيصا له بالمرتبة الثانية
فان قوله ما يمكن في نفسه اخرج المرتبة الاولى لانه ليس ممكنا في نفسه
فالتكليف به لا يقع ولا يجوز ان يقع اتفاقا **و**قوله ولا يمكن من العبد
في نفسه اخرج المرتبة الثالثة فانه يمكن من العبد في نفسه اي بالنظر
الى نفسه بان يكون متعلق القدرة الحادثة فانه انما استحال لتعلق
علمه تعالى وارادته بعدمه والا فالعبد في نفسه قادر عليه ويمكن ان
يقع منه فالتكليف به جائز بل واقع اتفاقا بخلاف المرتبة الثانية
فانه يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بالنظر الى نفسه مع قطع النظر
عن تعلق ما يوجب استحالته به ولما كان ذكر العام وارادة الخاص
مجازا محتاجا الى القرينة صرح بان قرينته قوله وانما النزاع في الجواز وهو
ظاهر **وقال ايضا** ولك ان تأخذهما على الاطلاق الخ يعني انه يجوز
لك ان تأخذ كلا القولين الواقعين في المقامين اعني قوله ولا يكلف
العبد بما ليس في وسعه وقول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس
في الوسع على الاطلاق من غير تقييد وتخصيص لهما بالمرتبة الوسطى
من غير ان يلزم الحكم بعدم الوقوع اتفاقا وبالنزاع في الجواز في جميع
مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم عموم الافراد وشمولها لان المطلق
موضوع لحصة من الحقيقة غير معينة من غير شمول الا يرى ان من
قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يلزم منه الامر باطعام جميع الرجال
والكسوتهم فكذلك الحكم بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق وبالنزاع
في جوازه لا يستلزم ان يكون ذلك في جميع مراتبه هذا وفي بعض
النسخ ولك ان تأخذه بافراد الكناية اي لك ان تأخذ قوله ما ليس
في الوسع في قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع على الاطلاق
وهو ظاهر **قوله** اى الامكانين المثبت والمنفي ارجع الضمير الى الامكانين
المنفهمين من قوله اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد وحاصله
انه يجوز ذلك ان تفسره تخصيصا له بالمرتبة الوسطى بما يمكن ولا
يمكن من العبد من غير ان تقيد الامكانين بقولك في نفسه لان اخذهما
كذلك لا يستلزم شموله المرتبة الاولى ولا المرتبة الثالثة ان المرتبة

الاولى ممتنع والممكن لا يشمل الممتنع والمرتبة الثالثة ممكن من العبد
نظرا الى نفسه وانما امتنع منه لتعلق علمه تعالى وارادته بعدمه
على انها قد خرجت بقوله وان النزاع في الجواز لانه قد سبق آنفا
انه لا نزاع في وقوعه فكيف في جوازه هذا ملخص كلامه مطويا على غره
وقد سبق منا تقرير كلام المحشي الفاضل على نحو آخر فلك الامر
في الترجيح فتدبر قوله وفيه ما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في سوق
الشرح والحاشية فان السوق يقتضي ان يقيد الامكان بقوله في
نفسه حتى يختص بالمرتبة الوسطى فان الامكان في كل من الشرح و
الحاشية مقيد به اما الشرح فلانه وقع فيه سواء كان ممتنعا في نفسه
لجمع الضدين او ممكنا اي في نفسه كما في بعض النسخ واما الحاشية
فقد وقع فيها في بيان المرتبة الوسطى وما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد عادة اي بالنظر الى نفسه فليتأمل قال المولى الخيالي وقد
يقال ان ابا لهب الخ اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف وحاصله
معارضة من جانب من جوز وقوع التكليف بالمرتبة الاولى وتقريرها
ان يقال انه لو لم يجز ولم يقع التكليف بالمرتبة الاولى لم يقع تكليف
ابي لهب بايمانه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ايمانه
هو تصديقه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به
ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مكلفا
مكلفا فهو بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وتصديقه
في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بما علم من نفسه
خلافه ضرورة يعني اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه على ضروريا
وجدانيا فلا يمكنه التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق (في الهامش: بعدم التصديق)
بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وانه
اي ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق و
التكذيب في حالة واحدة وهو ممتنع في نفسه فاذا لم يجز التكليف
بالممتنع في نفسه لم يجز التكليف بايمان ابي لهب واما بطلان التالي
فلان تكليفه بالايمان واقع والا لم يعد عاصيا ولم يستحق الوعيد

بقوله

بقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وحاصل البحث الذي اورده
منع الملازمة يعني لا نسلم استلزام عدم جواز التكليف بالممتنع
لذاته عدم جواز تكليف ابي لهب وانما يستلزمه لو كان ايمان ابي لهب
ممتنعا لذاته بان يجد في نفسه خلاف ما كلف به وهو ممنوع لم لا يجوز ان لا
يخلق الله تعالى فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز له ان
يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون اذعانه
بعدم التصديق ممتنعا لذاته حتى يكون التكليف به تكليفا بالمرتبة
الاولى نعم ان عدم خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة
فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى فيرد السؤال بوقوع
التكليف بالمرتبة الوسطى بانه قد وقع فكيف يقال ان عدم وقوع
التكليف بها متفق عليه فلا يتحسم مادة الشبهة بالكلية ثم ان
البحث المذكور انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان
اذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل اما لو بني بما اختاره الشارح
في حواشي شرح المختصر العضدي وهو ان تصديقه في الاخبار بان
لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار
ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه
يكون محالا فلا يتم وما يقال على هذا البيان من الايمان عبارة عن
التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي
فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار ففيه تأمل فليفهم وقوله والذي
يحسم مادة الشبهة الخ حاصله منع الملازمة ايضا لكن مستندا
بسند آخر وتقريره انا لا نسلم استلزام عدم جواز التكليف
بايمان ابي لهب وانما يستلزمه لو كان ممتنعا لذاته وهو ممنوع
وانما يكون كذلك اذا وصل اليه من الشارع انه لا يؤمن فكلف
بالتصديق بانه لا يؤمن والوصول اليه ممنوع واما علم الله تعالى و
اخبار الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بانه لا يؤمن فلا ينافيه ان
يجوز ان يعلم الله تعالى ويخبر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بانه
لا يؤمن ولم يطلعه عليه كما اخبر نوحا عليه وخاطبه صريحا بانه لن يؤمن منهم

قومك الا من قد آمن ولم يطلع قومه عليه وامّا قبل الوصول فالواجب
هو الايمان الاجمالي ولا استحالة فيه لان اتاه ولا عادة فيكون من المرتبة
الثالثة ولا نزاع في وقوع التكليف بها فضلا عن جوازه وانت خبير
بان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول
ذلك الخبر اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن فلذا امر السيد السند قدس
سره بالتامل بعد ما قرر الجواب في شرح المواقف فتامل وقوله
وقد يجاب حاصله منع الملازمة ايضا بمنع كون ايمانه ممتنعا لذاته
مستندا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا
انه لا يؤمن ولا يخفى عليك انه باطل لانه يستلزم اختلاف الايمان
بحسب اختلاف الاشخاص وليس الامر كذلك ان الايمان
حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص فافهم
قوله قال في شرح المقاصد الخ اشارة الى ان للاعتراض المذكور بقوله
وقد يقال الخ تقريرين احدهما ما اشار اليه المحشي الفاضل وهو قرره
امام الحرمين في شرح الاشارات والثاني ما ذكره الامام الرازي
في المطالب العالية قوله يقتضي المطابقة اي للمعلوم وذلك اي
المذكور من المطابقة بحصول عدم الايمان قوله ويعلم من هذا
المذكور ان هذه الشبهة التي قررت بتقرير متمسك من جوز الخ
قوله وان من المجوزين بفتح الهمزة عطف على قوله ان هذه الشبهة
قوله من كون كل من الوجهين لعله يريد بالوجهين الوجهين اللذين
ذكرا في تقرير الاعتراض المذكور وقيل لعله يريد بهما الوجهين اللذين
ذكرا في الشرح لمنع المعتزلة جواز التكليف ولتجويز الاشعري ذلك
فتبصر قوله اي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء الخ ارجع
الى الكناية في قوله من نفسه الى ما وفي قوله خلافه الى الاذعان وكل
منهما خلاف الظاهر والصواب كما لا يخفى والوجه ان يفسر بقولنا
اي اذعان شيء وهو انه لا يؤمن وجد ذلك المكلف من نفسه
بارجاع الكناية الى المكلف خلافه بارجاع الكناية الى الموصول يعني به
التصديق مستحيل قطعا وحاصله ان التصديق بعدم التصديق مع

انه

انه يجد من نفسه خلافه الذي هو التصديق مستحيل قطعا كما اشرنا اليه
في تقرير السؤال فافهم قوله يتوقف على العلم بالمتخالفين لان العلم
بالنسبة موقوف على العلم بالمنتسبين قوله ان قيل المكلف به تحصيل
الايمان الخ هذا السؤال اورده الشارح المحقق في شرح المقاصد
وحاصله انه انما يلزم التكليف بالمرتبة الاولى والمرتبة الوسطى اذا كان
المكلف به هو الجمع وما ذكر لا يدل عليه بل المكلف به هو تحصيل الايمان
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وانما امتنع لسابق
علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وحاصل جوابه اثبات ان المكلف به وان كان تحصيل الايمان لكنه
يستلزم الجمع الذي هو محال وما يستلزم المحال فهو محال ايضا وذلك
لان كلام المعارض القائل بان ابا لهب كلف بالايمان الخ فيمن وصل
اليه الخبر وكلف التصديق به على التعيين وقوله لكن ان تم الخ يعني انه
ليس بتام لما عرفت انه انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز
ولئن تم يرد على ما ذكره الشارح المحقق في شرح المقاصد في مقام الجواب
والامر بالتامل اشارة الى ما ذكرنا من عدم تمام ما ذكره المحشي الفاضل
بقوله والذي يحسم الخ قوله فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا
يصدقه هذا ممنوع وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك بعينه ووصوله اليه
في حيز المنع كما ذكره المحشي الفاضل قال الشارح المحقق لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها لما كان العلم بعدم وقوع التكليف
مع جوازه كما هو مذهب الاشعري مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى
استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكنه
انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي لنفي
الاستمرار ودون اثباتهما خرط القتاد فافهم وقوله والامر في قوله
تعالى انبئوني باسماء هؤلاء الخ جواب عما يقال من طرف المجوزين
القائلين بوقوع التكليف من ان انباء الملائكة باسمائهم مما
لا طاقة لهم بذلك مع انهم كلفوا به وحاصل الجواب ان التكليف
قسمان تكليف تعجيز وتكليف تحقيق والمتنازع فيه هو الثاني

لا الاول والتكليف فيه من قبيل الاول قيل ويؤيد عدم كونه تكليف
تحقيق ان الملائكة ليسوا باهل لذلك التكليف فافهم وقوله وقوله
تعالى ربنا ولا تحملنا الخ جواب عن تمسكهم بتلك الاية ودلالتها
اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما
وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا وحاصل الجواب انا لا نسلم ان
المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال العوارض التي لا طاقة بها و
انت خبير بانه لا حاجة الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه
لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال البيضاوي
رحمه الله في تفسير الاية من البلاء والعقوبة او من التكاليف
التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا
يطاق والا لما سئل التخلص عنه على ان حمله على عدم تحميل البلاء
والعقوبة بعيد لان المناسب حينئذ ان يسال عدم
تحميل البلايا والعوارض مطلقا لا عدم تحميل ما لا يطاق منها فقط
فافهم وقوله وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء فيه
انه يوجب تجويز التكليف بالمرتبة الاولى ايضا ويمكن ان يقال لم
يجوزه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق
فتبصر وقوله وتقريره انه لو كان جائزا الخ اي لو كان التكليف
بما ليس في الوسع جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال كما هو معنى الجواز
لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فضرورة ان ما يستلزم
المحال محال فما يكون جائزا لابد ان لا يلزمه المحال واما بطلان التالي
فلانه لو وقع لزم كذب الله تعالى في اخباره بقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وهو محال وقوله وهذه نكتة الخ اي لزوم المحال
من فرض وقوعه نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله تعالى او
ارادته او اخباره بعدم وقوعه فانه يلزم من فرض وقوعه محال هو انقلاب
علمه جهلا او تخلف المراد عن ارادته او كذب كلامه وتانيث هذه النكتة
كما لا يخفى على من هو اهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة
نظر في استخراجها كذا قيل وقوله وحلها اي ونقض هذه الحجة نقضا تفصيليا

منع

منع الملازمة المذكورة وتقريره انا لا نسلم انه على تقدير كونه جائزا لا يلزم من
فرض وقوعه محال وانما يكون كذلك ان لو كان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو في حيز المنع انما يجب ذلك لو لم يعرض
له الامتناع بالغير واما اذا عرض له ذلك فيجوز ان يكون لزوم المحال بناء
على الامتناع بالغير فلا ينافي كونه ممكنا في نفسه لزوم المحال من فرض و
قوعه لامتناعه ففيما نحن فيه الامر كذلك كما لا يخفى وقوله الا يرى ان الله
تعالى الخ تنوير للسند قوله نقض اجمالي بالتخلف وتقريره ان دليلكم
بجميع مقدماته فاسد لانه قد تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب
حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل
فيه حيث يقال لو جاز ايمانه لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن التالي
باطل لانه لو وقع لزم كذب الله تعالى في اخباره بانه لا يؤمن وهو محال
تقدس وتعالى عن ذلك واما تخلف المدعى فلان ايمان ابي لهب مقدور
غير ممتنع والتكليف به واقع عندهم ايضا فضلا عن الجواز قال
المصنف وما يوجد من الالم في المضروب الخ قيل حق البيان ان يجمع
ذلك مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد قال الشارح المحقق قيده
بذلك اي بقوله عقيب ضرب انسان وقوله عقيب كسر انسان
ليصلح محلا للخلاف فان الالم والانكسار الواقعين بغير ضرب انسان
وكسره لا خلاف في انه لا صنع للعبد فيه اصلا قيل والخلاف في انه هل
للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد
انتهى فتامل وقال ايضا والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال اي بعض
افعال العباد وهي افعالهم الاختيارية الى غير الله تعالى اي اليهم و
رأوا فيها ترتبا ظاهرا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر
عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب
الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا ان كان الفعل صادرا
عن الفاعل بلا توسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد
وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها

فالالم متولد من الكسر مترتب عليه وان لم يقصده الكاسر وليا
مخلوقين الله تعالى كالضرب والكسر بل هما فعلا الضارب والكاسر
وكذا سائر المتولدات افعال لفاعل اسبابها سوآء تولدت من فعله
المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة وتمسكهم
في ذلك ما ذكر وافي مسالة خالق الافعال من وقوعه على وفق القصد
والداعية وهذا مذهب البعض منهم وذهب ثمامة بن الاشرس
الى ان المتولدات كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان بارئها
من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار
بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله
وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالم
في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع على ما فصل في المطولات
وقال ايضا والكل عندنا بخلق الله تعالى وايجاده والتوليد باطل
لما ثبت استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء كما سبق
تحقيقه وقد يحتج على بطلان التوليد بانه يلزم منه اما اجتماع قادرين
مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا
التزق طرفا جسم بيدي قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في
زمان جذبه الى جهة فان قلنا حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص
تولدت من حركة اليد قائمة بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور
بين قادرين مستقلين بالتاثير او باحدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح
او لا بهما وهو المطلوب وانت خبير بان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه
لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة
فالالزام به لا يقوم حجة عليهما فافهم ومن جملة الوجوه الدالة على بطلانه
انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق
الباري ومنها ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع
فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير
القدرة فيه ومنها انه لو كان بقدرة العبد لا يوجد عند فناء

قدرة

بحث خلق الاعمال كلها مخلوقة

قوله على تقدير تمامه اشارة الى انه ليس بتام ان للخصم ان يمنع استقلال كل من القادرين بالحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه يستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة

قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فقد
وجد الفعل المتولد على زعمهم بعد ما صار الفاعل عظاما رميما واعترض
بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان
معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم
ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا
لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان يخلق الله تعالى ثم
انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر
بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم فتامل وقال ايضا والاولى ان لا يقيد الخ
قيل بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد فقوله لا صنع
للعبد في تخليقه اي في تخليق الله تعالى اياه لنفي الاكتساب لا محالة فان
مكسوب العبد ما للعبد صنع في تخليقه تعالى اياه ان لو لم يصرف ارادته و
قدرته اليه لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد الخ هذا فتبصر وقال ايضا لا صنع للعبد فيه
اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا عندنا ويتجه عليه انه اذا لم يكن للعبد فيه صنع اصلا
فما وجه مؤاخذة العبد في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بان العبد منهي عن
فعل يخلق الله عقيبه عادة ما يتضرر به احد وان لم يقصده قوله لما كان
المدعى كليا الخ يريد انه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات
بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل
القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها كالعلم الحاصل بعد النظر القائم
بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص نفسه ونحو ذلك فلا يثبت
عدم كونها مكسوبات للعبد فلا يتم التقريب وحاصل الدفع ان عدم
كون المتولدات القائمة بمحلها كذلك ضرورة انا نعلم ان حالنا بالنسبة
الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غير
نا في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه
لا اكتساب في جميع المتولدات ولم يذكر الشارح هذه المقدمة
لظهورها فالتقريب تام قال المولى الخيالي يرد عليه ان عدم تمكن العبد

سواء كان قائما بمحل القدرة اولا

الخ يعني انه ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم التمكن قبل وجود
مباشرة ما يوجب حصولها فهو مم كيف ويجوز ان لا يباشره فيتمكن
من عدم حصولها وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فهو
مسلم لكنه لا ينافي كون المتولد مكتسبا للعبد اذ يجوز ان يكون مكتسبا
بواسطة فعل المباشرة الا يري ان فعل العبد لا يمكنه بعد مباشرة ما
يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع انه مكتسب للعبد
وهو مختار فيه فكذا الحال في المتولدات فالدليل المورد لاستحالة
اكتساب المتولدات غير تام قيل يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني
على الافعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله
انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع
امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا
فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك تقدر على ترك
امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا
اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها
بخلاف فعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة ولذا يتمكن
العبد من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة الغير
الممتدة اذ لا قائل بالفصل هذا وقيل عليه ان هذا اوهن من نسج
العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتوالدات الممتدة متحقق قبل مباشرة
اسبابها اذ يمكن لنا ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا
فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة كما انه غير متحقق في المتولدات كذلك غير
متحقق في افعال المباشرة فان بعد تحقق الضرب الممتد لا تمكن للعبد على
عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده
لا يدل على ان يكون نفسه مكسوبا للعبد ومقدورا له بل لا بد له من دليل
فتامل **قال الشارح المحقق** اي الوقت المقدر لموته اعلم ان الاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع وقته ولاخره كما يقال اجل هذا
الدين شهران واخر هذا الشهر ثم شاع استعماله في اخر مدة الحياة
فلذا يفسر بالزمان الذي علم الله تعالي بطلان حيوة الحيوان فيه فصار

حقيقة

حقيقة عرفية ومعني قوله والمقتول ميت باجله ان موته كائن في الوقت
الذي قدره الله تعالي في الازل وعلم انه يموت وهو حصل بايجاد الله
تعالي من غير صنع للعبد فيه لا مباشرة ولا توليدا ولا يتصور بغير هذا المقدر
بتقديم ولا تاخير عند الاشاعرة واما اكثر المعتزلة فقد قالوا ان القاتل
قد قطع عليه الاجل والواقع في اكثر النسخ من قوله من ان الله قد قطع عليه
الاجل فالظاهر انه سهو من قلم الناسخ والاصل ان القاتل قد قطع
عليه الاجل كما في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم بفعل القاتل
بطريق التوليد لا صنع لله تعالي فيه كما سيجيء تقرير مذهبهم واما قال
بعض المعتزلة لان الكعبي منهم قائل ايضا بان المقتول ميت باجله
فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده ومع ذلك هو قائل
بان القاتل قد قطع عليه الاجل لكنه يقول قد قطع الاجل الثاني لانه يثبت
الاجلين كما سيجيء واما من سواه فلا يثبتون الا الاجل واحدا ويقولون
بقطع القاتل اياه فلا يكون المقتول عندهم ميتا باجله بل الموت قد تقدم
عليه فمعني قوله من ان القاتل قد قطع عليه الاجل انه قتله فتولد من قتله
موته قبل ان يجيء اجله **قال المولي الخيالي** ولو لم يقتل لجاز ان يموت الخ
هذا تتميم لبيان مذهب اهل الحق في هذا الباب ودفع لما يتوهم من ظاهر
عبارة المص ان الوقت الذي قتل فيه اجله قتل ام لم يقتل فاذا لم يقتل
مات فيه البتة **و**قوله من غير قطع بامتداد العمر اشارة الي مذهب جمهور
المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الي امد هو اجله الذي علم الله عز و
جل موته فيه **و**قوله ولا بالموت بدل القتل اشارة الي ما ذهب اليه
ابو الهذيل العلاف من انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت
واختاره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالي لو كانوا عندنا ما ماتوا
وما قتلوا **قوله** والجواب ان عدم القتل الخ حاصله منع الملازمة ويمكن
الجواب بمنع استحالة التالي ايضا بان يقال لا نسلم ان قطع الاجل
الثابت على تقدير عدم القتل مستحيل وانما يكون كذلك لو كان هو
تغيير المعلوم لم لا يجوز ان يكون تقريرا له فافهم **قال المولي الخيالي**
اي لم يوصله اليه بان قتله فتولد من قتله الذي هو فعل القاتل مباشرة

وانتفي ان الظاهر انه سهو لانه يمكن توجيه
بان معناه انه تعالي اقدر القاتل علي حتي
قطع عليه الاجل فلم يصل اليه

موته فيكون موته عندهم من افعاله التوليدية لامن افعال الله تعالى
فانّ فسّر القطع بعدم الايصال اليه لانّه قد اريد بالاجل آخر مدة الحيوة
ولا يستقيم معنى القطع فيه وامّا اذا اريد به جميع المقدّر له في علمه
الله عزّ وجلّ فالقطع على بابه والضمير المستكنّ في قوله لم يوصله الظا هر
انّه للقاتل لما مرّ ويمكن ان يكون لله تعالى ايضا بان يوجّه بانّه تعالى لما
اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله اليه وهو المنا سب
لما في اكثر النسخ من انّ الله تعالى قد قطع عليه الاجل لكن المناسب
لمذهب المعتزلة نسخة انّ القاتل قد قطع عليه الاجل كما مرّ فتذكر و
قوله لولا القتل اشارة الى دفع توهّم لزوم الجهل على الله تعالى وتقد س
و قوله فهم اي المعتزلة يريد بهم اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل
يقطعون اي يجزمون بامتداد العمر قوله جواب سؤال مقدّر بل
تحقيق لمذهبي اهل السنّة والمعتزلة وبيان الفرق بينهما وفي ضمنه
جواب عن السؤال المقدّر وحاصل السؤال انّ الاجل المضاف
الى المقتول اذا فسّر بزمان علم الله تعالى بطلان الحيوة فيه يكون
المقتول ميّتا باجله قطعا وان قيّد بطلان الحيوة في تفسير الاجل بان لا
يترتّب على فعل من العبد لا يكون الامر كذلك قطعا ان زمان بطلان
الحيواة الذي ترتّب على القتل الذي هو فعل العبد ليس باجل
على هذا التفسير فالنزاع انّما هو في لفظ الاجل انّه هل المراد منه
الزمان الذي يبطل فيه الحيواة مطلقا سواء ترتّب على فعل من
العبد ام لا او الزمان الذي يبطل فيه الحيوة بشرط ان لا يترتّب على
فعل من العبد فذهب اهل الحقّ الى الاوّل وجمهور المعتزلة الى الثا ني
فالنزاع بينهما لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وحاصل
الجواب اختيار التفسير الاوّل وبيان مرجع الخلاف وتقريره انّ
المراد بالاجل المضاف الى المقتول هو زمان فيبطل فيه الحيواة قطعا
بحيث لا محيص عنه ولا تقدّم ولا تأخّر والنزاع انّما هو في انّ ذلك
المعنى هل تحقّق في حقّ المقتول بان تعلّق علم الله ببطلان حيوته
في ذلك الوقت بطريق القطع ام لا بان تعلّق علمه تعالى بانّه ان قتل

مات

مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله فالاشاعرة قالوا بالاوّل
والمعتزلة قالوا بالثاني فصار النزاع بين الفريقين معنويا فان قيل فيلزم
على الاوّل القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر
الى امد وقد قال يجوز الامرين بعض من كلّ الفريقين اجيب بمنع اللزوم
وامّا الثاني فلجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون
متّصلا بحين القتل ونفسه وهذا ظاهر وامّا الاوّل فيمكن دفعه بانّ عدم
قتل المقتول سيّما مع تعلّق علم الله تعالى بانّه يقتل امر مستحيل لا يمتنع
ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدّر معه تعلّق العلم بانّه لا يقتل
فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لانّ القطع بذلك
انّما كان من جهة القطع بالقتل فلينتقل قال الشارح المحقق لنا انّ الله
تعالى الخ يعني انّ الله تعالى قد حكم باجال العباد بانّ عيّن لكلّ عبد اجلا
لا يموت الّا فيه على ما علم من غير تردّد على ما يدلّ عليه كثير من الآيات
والاحاديث كقوله تعالى وان من شيء الّا عندنا خزائنه وما ننزله الّا
بقدر معلوم وكقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث طويل
فيكتب عمله واجله ورزقه وشقي ام سعيد وقد حكم ايضا بانّ كلّ هالك
يستوفي اجله من غير تقدّم ولا تأخّر بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا
يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وبقوله تعالى ما تسبق
من امّة اجلها وما يستأخرون قيل قد تكرّر هذه الآية في التنزيل مصدّرة
بقوله لكلّ امّة اجل وتعيين الاجل لكلّ امّة لا يستلزم تعيين الاجل لكلّ واحد
واحد من تلك الامّة ففي الاستدلال بحث اقول وفي بحثه بحث فتامّل
قال المولى الخيالي ان قلت لا يتصوّر الخ يعني انّ لا يستقدمون عطف
على لا يستأخرون فيكون عدم الاستقدام معلّقا على مجيء الاجل
كعدم الاستئخار ولا معنى لتعليق عدم الاستقدام على مجيء الاجل
لانّه عند مجيئه مستحيل فلا وجه لنفيه عنده وحاصل جوابه انا لا نسلّم انّه
معطوف على قوله لا يستأخرون حتى يلزم كون عدم الاستقدام معلّقا
على مجيء الاجل فيلزم ما يلزم بل يجوز ان يكون معطوفا على الجملة الشرطية
والمعنى ولكلّ امّة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكلّ امّة اجل

عصام

لا يستقدمون عليه وحينئذ لا يتقيد بالشرط حتى يرد انه لا وجه لنفي الاستقدام
عند مجيء الاجل قيل ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط
غير ظاهرة وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا
على لا يستأخرون هذا فليتأمل قوله وقال بعض المحققين اي في دفع
هذه الشبهة وهو المولى محي الدين الطالشي على ما نقل عنه ومحصله
ان جملة لا يستقدمون معطوفة على جملة الجزاء وان الجزائية ملحوظة
في المعطوف والمعطوف عليه معا ثم تعليق مضمون لا يستأخرون على
مجيء الاجل ظاهر واما تعليق مضمون لا يستقدمون عليه فلا
لكنه تعالى اراد بتعليقهما معا عليه المبالغة في انتفاء التأخر بنظمه في
سلك المستحيل عقلا كما نظم في عقد عدم القبول من سوف التوبة
الى ان حضره الموت وتاب عند ذلك مع من لم يتب اصلا حتى مات
كافرا للمبالغة في عدم قبول توبة المسوف وهذا معنى حسن لا غبار
عليه وهو المراد مما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء
بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا
يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد علي سوداء
ولا بيضاء فلا يرد ما قيل ان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله
لا يستقدمون والحق انه معطوف على جملة الشرط والجزاء على ما هو
المشهور هذا فتأمل وفيه وجهان آخران ايضا احدهما ان جملة لا
يستقدمون مستأنفة وليس المراد بالاستئناف ما هو المعهود
عند اهل البلاغة وهو ان يقع الكلام جوابا عن سؤال مقدر لان
ذلك يجب فيه ترك الواو كما بين في محله بل المراد هو الاستئناف
النحوي الذي هو ان لا يكون للكلام تعلق بما قبلها من حيث الاعراب
وثانيهما ما ذكره السيد السند قدس سره في حواشي شرح التلخيص
وهو ان جملة لا يستقدمون عطف على لا يستأخرون مأخوذا مع
قيده سواء سمي جملة فعلية مقيدة بظرف مقدم او جملة شرطية
فان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه لم يشاركه المعطوف

في ذلك القيد ويرد عليه انه اذا جعل اذا لمحض الظرفية يمكن ان يكون
قيدا للمعطوف عليه فقط واما اذا جعلت شرطية فالظاهر ان كل
ما عطف على الجزاء يكون مقيدا بمضمون ذلك الشرط على ان القيد
اذا ذكر مقدما على المعطوف عليه فالظاهر انه معتبر في المعطوف ايضا
نعم اذا ذكر مؤخرا عن المعطوف عليه فلا يعتبر في المعطوف فتأمل
قال الشارح المحقق واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة منها
ما في الصحيحين بسنده الى ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم من احب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في اثره
فليصل رحمه فان المراد بالاثر الاجل وسمي الاجل اثرا لانه يتبع العمر قال زهير
والمرء ما عاش ممدود له امل لا ينتهي العين حتى ينتهي الاثر ومنها قوله
صلى الله عليه وسلم لا يزيد في العمر الا البر وحاصل الاحتجاج انه قد ثبت
في الحديث ان العمر يزيد ببعض الطاعات ولا شك ان ذلك انما يكون
بمجاوزته العبد عن وقته المقدر لموته فثبت تأخر الموت عن الاجل
وينجي جوابه واحتجوا ايضا بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره الا في كتاب فانه يدل على جواز تقدم الموت على الاجل
بل على الوقوع وقد اجيب عنه بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان
الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا
ينقص عمر شخص من اعمار اقرانه ومبالغ مراد امثاله قال المولى الخيالي
قالوا المسألة بديهية قال في شرح المواقف والمعتزلة قالوا بل تولد
موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه
لو لم يقتل لعاش الى مد هو اجله الذي قدره الله تعالى فالقتل عندهم
مغير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى وادعوا فيه اي في تولده من
فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها انتهى فلا يتجه ما قيل ان من ادعى الضرورة
في هذه المسألة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه واما الجمهور فانهم
يقولون بان المسألة استدلالية وما ذكره الشارح من قوله واحتجت
المعتزلة بناء على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ

الاحتجاج مجازا عن التنبيه لانك قد عرفت ان المعتزلة قاطبة ادعوا
الضرورة في هذه المسالة وانما الخلاف بين ابي الحسين وغيره
من المعتزلة في كونه مستندا الى العبد لا في كونه متولدا من فعله
فابو الحسين يدعي الضرورة في كونه فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون
عليه على ما فصل في محله فافهم وقوله فيكون في صورة الحجة الخ ويمكن
ان يقال انه عبر عنه بالاحتجاج اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة
والا لم يكن الجواب تاما لان دفع المنبه لا ينفع قال الشارح المحقق وبانه
لو كان ميتا باجله الخ يعني انهم احتجوا على مذهبهم ايضا بانه لو كان
المقتول ميتا باجله الذي قدره تعالى له لمات وان لم يقتله فالقاتل
لم يجلب حينئذ بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم
لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق
وسيجي جوابه واحتجوا ايضا بانه ربما يقتل في الملحمة الواحدة الوف
ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل
مما يحكم العادة بامتناعه والجواب ان حكم العادة بامتناعه ممنوع بل قد يقع
مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق وقال ايضا والجواب عن
الاول اي عن الاحتجاج بالاحاديث وحاصله انا لا نسلم ان الاحاديث
تدل على مذهبهم وانما تدل عليه لو كان المعنى ان بعض الطاعات
يزيد العمر في الحقيقة وان العابد بسبب عبادته يجاوز عن وقته المقدر
لموته وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون معناه ان بعض الطاعات يصير سببا
لان يقدر الله تعالى عمره في الازل زائدا على عمره لولا تلك الطاعات
بان يتعلق علمه تعالى في الازل بانه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره
اربعين سنة لكنه تعالى علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة
فقدر عمره سبعين سنة فلا يمكن ان لا يفعلها ولا يصل الى وقته
المقدر لموته ولما كان تقدير الله تعالى عمره سبعين سنة بناء على هذا
العلم نسبت الزيادة الى هذه الطاعة لا انه تعالى قدر له وقتا يقع
فيه الموت لكنه جاوز عنه بسبب تلك الطاعة حتى يلزم مذهبهم
قال المولى الخيالي يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع الخ ان المفهوم

من تحريره

قط ومن ههنا ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد ونحوه واقع بالاجل منسوب الى القتل والفرق غير بين [illegible] العقل
لان الموت في كلتي الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما اذا كان احدهما باجله دون الاخر وانما [illegible] الشنيع وهو القدح في المعجزات [illegible] وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتل [illegible] الى الله تعالى والا لكان [illegible] لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها [illegible] موت جماعة قليلة في لحظة واحدة فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل وهو الذي [illegible] على الفرق [illegible] لو انسبوا الجميع اليه فافهم

من تحريره ان الاجل عندنا وهو زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم
وتاخر زمان واحد لا تعدد فيه وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل
احدهما اربعون سنة والاخر سبعون مثلا فيكون قوله ويؤذي الخ
من قبيل عطف العلة على المعلول الا انك قد عرفت ان محصل الجواب
ان الله تعالى قدر اجله سبعين سنة لعلمه تعالى بانه يفعل تلك
الطاعة وتصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير مع اربعين سنة
يستحقه من غير الطاعة سبعين لا انه تعالى قدره اربعين على تقدير
وسبعين على تقدير حتى يعود الى القول بتعدد الاجل ولا يلزم من علم
الله تعالى بانه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة ان يجعل
ذلك وقتا مقدرا لموته بل اللازم امكان كونه مقدرا له ولا يكفي في كونه
اجلا امكان كونه مقدرا له فافهم وقوله او المراد الزيادة بحسب الخير
والبركة يريد انا لا نسلم ان تلك الاحاديث تدل على مذهبهم وانما تدل
عليه لو كان المراد من الزيادة ما ارادوه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد
هي الزيادة فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الفضائل
والكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية
ان عد هذا من العمر شايع بينهم قال ابو الطيب المتنبي ذكر الفتى عمره
الثاني وحاجته ما فاته وفضول العيش اشغال ويمكن ان يجاب عنه
ايضا بان المراد هو الزيادة بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحفهم كان
يثبت فيها مثلا ان عمر فلان ان وصل رحمه ثمانون سنة وان قطعها
خمسون وقد سبق في علم الله تعالى انه يصل او يقطع فالذي في علمه سبحانه
لا يتغير والذي في صحف الملائكة يجوز فيه التغير واليه الاشارة بقوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ويقال للاول القضاء
المعلق وايضا يجوز ان يراد بالزيادة الذرية الصالحة يدعون له من بعده
كما في مسند الطبراني الكبير قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ان الله عز وجل لا يؤخر نفسا اذا جاء اجلها وانما زيادة العمر ذرية صالحة
فافهم قال الشارح المحقق وعن الثاني ان وجوب العقاب الخ حاصله
منع الملازمة بمنع دليلها وتقريره انا لا نسلم عدم كون موت المقتول

بكسبه قطعا بل لكسبه مدخل فيه فانه لما ارتكب القتل الذي يخلق
الله عقيبه الموت بطريق جري العادة واكتسبه فكانه اكتسب الموت
وان لم يكتسبه حقيقة لما مر فلذلك استحق ما استحق وان كان وقت
قتل المقتول اجله الذي قدره الله تعالى له والحاصل ان استحقاق الذم
والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه وارتكبه من
الفعل المنهي فافهم **وقال ايضا** لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
لما عرفت آنفا في بيان قوله لا صنع للعبد في تخليقه وقد عرفت ما يتعلق به
ايضا **وقال ايضا** على ان الموت وجودي على ما ذهب اليه بعضهم
من انه كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي واستدل بقوله تعالى
خلق الموت والحيوة فان الخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له
وجود فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل التضاد والاكثرون على
انه عدم الحيوة عما اتصف بها فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم
والملكة واجابوا عن الآية بان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد
وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات **قوله** ويرد عليه بان
المقتول الخ وقد اجاب عنه الشارح المحقق في شرح المقاصد بقوله وكانه
يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت
بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افائن مات او قتل
الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان تجرد بطلان الحيوة
موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا
هو من فعل الله تعالى فافهم **قال الشارح المحقق** واجالا اخترامية
يقال ما خرمت منه شيئا اي ما نقصت وما قطعت وبابه ضرب
واخترمهم الدهر وتخرمهم اي قطعتهم واستاصلهم **وقال ايضا**
لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فياكله الرزق في الاصل مصدر
سمي به المرزوق به وهو ما يسوقه الله الخ فعلى هذا لا يكون غير الماكول
رزقا في العرف وان صح ذلك لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا
صالحا وفي عبارة بعضهم ما ساقه الله تعالى الى العبد ولعله اراد بالعبد
ما يشمل البهائم تغليبا فافهم **قال المولى الخيالي** وهو مشهور في

الورف

العرف اي مجيء الاكل بمعنى التناول الشامل الشرب ايضا مشهور
في العرف وهو مجاز من قبيل اطلاق الخاص على العام لكنه لشهرته
لا باس في وقوعه في التعريف ويمكن ان يكون من قبيل الاكتفاء بالاصل
فتدبر **قوله** قال المرتضى قدس سره الخ يعني انه لا حاجة الى تفسير الاكل
بالتناول ليشمل الشرب ايضا وانما يحتاج اليه لو كان ما ذكره تحديدا
للرزق وهو ممنوع بل هو نفي لما ادعي من تخصيصه بالحلال وانت خبير
بان الظاهر من سوق كلام الشارح كونه تحديدا له وتاويل المحشي الفاضل
الحفيظ على ظاهر كلامه فتامل وانما قال ذلك السيد السند قدس
سره لان صاحب المواقف عرفه بقوله كل ما ساقه الله تعالى الى
العبد فاكله قيل وفيه امور تمنع عن كونه تحديدا له الاول كلمة كل
التي هي لشمول الافراد والتحديد للماهيات لا للافراد الثاني خروج
المشروبات الثالث انه لا يشمل رزق البهائم لان المتبادر من
العبد من يعقل انتهى ويمكن ان يجاب عن الاول بان ذكر كلمة كل
في التحديد كثيرا ما يقع للاشارة الى كونه جامعا واما عن الثاني
فقد اشار اليه المحشي الفاضل واما عن الثالث فبما عرفت انه اراد
بالعبد ما يشمل البهائم ثم تغليبا واقول بل المانع منه كونه مخالفا
لمذهب الاشاعرة وسيجيء تحقيق مذهبهم **قال المولى الخيالي** وقد
يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان الخ فيدخل فيه رزق الانسان
والدواب من الماكول وغيره كالملبوس والمنكوح والولد ويخرج
ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال لمن ملك شيئا
وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه كما يصح
على التفسير الاول ايضا وهذا التفسير هو المعول عليه عند الاشاعرة
دون ما ذكره الشارح المحقق ودون ما ذكره بعضهم من انه ما يتربى به
الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير وذلك لان مذهب الاشاعرة
ان الرزق لا يختص بالماكول والمشروب ولا بالحلال بل هو اسم لكل ما
انتفع به حتى سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما كذا ذكره الامدي

فتأمل وقوله فعلى هذا اي على تفسير الرزق بهذا التفسير يلزم ان يكون
العواري رزق لحصول الانتفاع للمستعير بالتغذي كما في عارية
المثليات من المأكولات وبغيره كما في عارية القيميات وفيه بحث لانه
لا يطلق الرزق على العواري في العرف وقوله ويجوز ان يأكل شخص
رزق غيره هذا عطف على قوله يكون يعني يلزم على هذا التفسير
ايضا جواز ان يأكل احد رزق غيره وهو خلاف مذهب الاشاعرة
ويمكن ان يدفع ذلك بان كونه رزق للمنفق باعتبار انتفاعه به من
جهة الانفاق وذلك الانتفاع لا يتجاوزه الى المنفق عليه حتى يكون
اكلا لرزق غيره وانما هو اكل لما هو منتفع به من جهة الاكل فهو من
هذه الحيثية رزقه لا رزق المنفق فافهم وقوله ولا يوافقه قوله
تعالى ۞ ومما رزقناهم ينفقون ۞ وذلك لان المنتفع بالمنفق هو
المنفق عليه دون المنفق فلا يكون المنفق رزقا للمنفق على هذا
التفسير وقد سمى الله تعالى رزقا وهذا الايراد مطويا على غيره لا وجه
لتخصيصه بالتفسير الثاني بل التفسير الاول احق به منه فتدبر
قوله في عدم الموافقة بحث يعرف بان قيل اليسير وذلك لان هذه
الآية موافقة لهذا التفسير قطعا لتعميم الانتفاع به للانتفاع بالتغذي
وبغيره والمنفق منتفع به للمنفق من جهة الانفاق ومنتفع به للمنفق عليه
من جهة التغذي فالمناسب ان لا يذكر كلمة لا كما في بعض النسخ والمعنى
ان هذا التفسير وان كان يرد عليه المحذوران لكنه يوافقه قوله تعالى
۞ ومما رزقناهم ينفقون ۞ هذا على تقدير ارجاع الضمير المنصوب
في لا يوافقه الى التفسير الثاني كما هو الظاهر واما على تقدير ارجاعه الى
التفسير الاول فيكون ايراد عليه بان المنفق ليس مأكولا للمتقين
الذين يؤمنون بالغيب وهو رزقهم فعلم ان الاكل ليس شرطا في الرز ق
ومما ينبغي ان يعلم ان هذه الآية لا توافق التفسير الاول للمعتزلة ايضا
فافهم قوله واما نتيجة هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يتربى به الحيوانات
الخ ليت شعري ما وجه تخصيص هذا بذلك التفسير مع انه يرد على
تفسير الشارح المحقق ايضا كما عرفت قال المولى الخيالي وقد يقال اطلاق

الرزق

الرزق الخ والذي يقتضيه الطبع السليم انه جواب عن قوله ولا يوافقه
بارجاع الضمير المنصوب فيه الى التفسير الاول وحاصله انا لا نسلم
انه لا يوافقه قوله تعالى ۞ ومما رزقناهم ينفقون ۞ وانما لا يوافقه لو كان
لو كان اطلاق الرزق على المنفق حقيقة وهو في حيز المنع لم لا يجوز ان
يكون مجازا لانه كان عند مالكه قبل ان ينفقه بصدد ان يأكله ثم انه آثر
المنفق عليه على نفسه فيكون الآية مشتملة على بيان سبب الاجر
الحاصل بالانفاق وذلك ان المنفق قد قطع ما هو رزق نفسه
بالانفاق فلينا فتأمل قوله ولا بد من حمله على المجاز يعني انه لا بد من حمل قوله
تعالى ۞ ومما رزقناهم ينفقون ۞ على المجاز على كل من التفاسير الثلثة
لئلا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل
رزق غيره اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلانه قبل الانفاق
لم ينتفع به لكنه لا حاجة اليه لو عرف بما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به
لكنه خلاف ما جرى عليه العرف فانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من
الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا كما قرر فتذكر قال المولى الخيالي
كما سيجيء اي في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ وقوله
فح يندفع الخ اي يندفع ما اورد من انه ينتقض بلحم المسلم وخنزيره
اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة فيصدق
التعريف عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين مع انهم لا يعدون
الحرام رزقا فيختل تعريفهم ووجه الاندفاع ذكره المولى قول احمد
حيث قال ووجه الاندفاع ان اكل المسلم الخ يعني انه وان ملكهما
مطلقا لكنه لم يأذن له الشارع في ان يتصرف فيهما بالاكل فاذا اكله
فهو لم يأكله من حيث اذن الشارع له وانما اكله جراءة واقداما منه
على ما لم يأذن به الشارع فلا يصدق عليه انه مملوك باكله المالك
بمعنى انه مأذون للتصرف فيه كيف ما شاء بالاكل وغيره وقوله
وفي بعض الكتب الخ يريد به شرح النظم الاوحدي حيث قال فيه
ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة كما هو مذهب الامام الشافعي
رحمه الله لانه يشترط في المملوك طهارة عينه والخمر والخنزير نجسة العين

فلاتملك واليه مال الاماحان ايضا فعلى تقدير صحته اندفاع النقض بالخمر
والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين لكونهما حرامين قوله لكن
يرد النقض بمثل التراب المملوك تامل لعل وجه ان التراب المملوك
كالخمر في عدم ورود الاذن فيه بالتصرف بالاكل وقيل في وجهه
ان المراد بمملوك ياكله المالك مملوك من جنس الماكول لا مطلقا
والتراب ليس كذلك فتامل قال الشارح المحقق يلزم على الاول
ان لايكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لايتصور في حقها ملك
وكذا ما ياكله العبيد والاماء ان لاملك لهم قال المولى الخيالي مع
ظاهر قوله الخ اي الخصم لفظ الظاهر اشارة الى ان للمعتزلة ان يقولوا
يجوز ان يكون المراد وما من دابة مرزوقة ويجوز ان يكون الحكم
على الكل على سبيل التغليب ويجوز ان يكون اطلاق الرزق
على ما ياكله الدواب مجازا تشبيها له بما هو مملوك ياكله المالك لكن
كل ذلك خلاف الظاهر قوله والا فلا يصح الخ اي وان لم يكن المراد
بلفظة ما المالك او بالمنتفع ذا العقل بل كان اعم من ذلك فلا
يصح قولهم وذلك لايكون الا حلالا قوله ولو قال بدله وذلك لايكون
حراما لم يرد الشق الثاني لانه لايلزم من عدم كونه شيء حراما كونه
حلالا مطلقا وانما يلزم ذلك بالنسبة الى من يتصور في حقه حل و
حرمة قوله تامل لعله اشارة الى ان معنى قوله وذلك لايكون الا حلالا
ان ذلك لايكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في
رزق العقلاء في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا ولهذا
عرفه صاحب المواقف بقوله وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى
العبد فاكله فحينئذ يكون ما لايمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد
مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم رزق الدواب عن التعريف
الثاني قال الشارح المحقق وعلى الوجهين ان من اكل الحرام الخ و
هو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فهذا
دابة ولم يرزقه الله تعالى على ما في شرح المقاصد او لانه خلاف الاجماع
من الامة قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف وقد اشار بذلك الى انه ع

لاتقويل

لاتعويل على ما يوهم ظاهر عبارة المواقف من اختصاص هذا اللازم بالوجه
الثاني فافهم قوله فيه منع لان هذا الشخص الخ وانت خبير بان
جعل مثل الحيوة والقوى الحيوانية داخلا في الرزق مخالف للعرف بل
الخصم ايضا لايرضى بكونه داخلا فيه قال المولى الخيالي اجيب بانه تعالى
الخ اي اجيب من طرف المعتزلة بمنع الملازمة اي لانسلم انه يلزم
من هذا التعريف ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى كيف
وقد ساق الله تعالى اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع
به لكنه اعرض عنه واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره قوله فلا يلزم
هذا اي هذا النقض على التعريف الثاني لانه لم يعتبر فيه الاكل بل
عدم المنع من الانتفاع واما على الاول فلازم حيث اعتبر فيه الاكل
فما اعرض عنه ليس برزق فافهم قال المولى الخيالي على انه منقوض
بمن مات الخ حاصله ان ما ذكرتم في بطلان التالي من الدليل منقوض
بمن مات حين ولدته امه ولم ياكل حلالا ولا حراما ولم ينتفع لشيء فانه
ان لايكون ذلك مرزوقا ايضا مع ان اللازم ليس بباطل مع جريان
دليل بطلان التالي فيه وهو انه دابة وكل دابة مرزوقة بمقتضى قوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيلزم ان يكون هو ايضا
مرزوقا بمقتضى الدليل وقد تخلف المدعى عنه فان اجبتم عن هذا
النقض بتخصيص الاية فنحن نجيب ايضا عمن اكل الحرام طول عمره
بتخصيصها وان قلتم انا لانسلم انه لم ينتفع بشيء بل انتفع بعدم
الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فنحن نقول ايضا كذلك في من
اكل الحرام طول عمره فتامل قوله فلا يرد فان الاجماع لم ينعقد على ان
مثل هذا مرزوق كانعقاده على ان من اكل الحرام طول عمره مرزوق
وان رزقه حرام قوله لما عرفت انفا من انه مرزوق بدم الحيض والحيوة
والقوى الحيوانية وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله على التقدير الاول
وهو اثبات البطلان المذكور بظاهر قوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها قال الشارح المحقق ومبنى هذا الاختلاف
الخ يعني مبنى مخالفة المعتزلة لاهل السنة في قولهم ان الحرام ليس

برزق على امور خمسة الاول ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى
الرزق الثاني انه لا رازق الا الله وحده الثالث ان العبد يستحق
الذم والعقاب على اكل الحرام الرابع ان ما يكون مستندا الى الله
تعالى لا يكون قبيحا الخامس ان مرتكب المستند الى الله تعالى
لا يستحق الذم والعقاب اربعة منها متفق عليها بين الفريقين
وخامسها مختص بالمعتزلة استدلوا بها على ان الحرام ليس برز ق
وقالوا لو كان الحرام رزقا لم يستحق مرتكبه الذم والعقاب لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلانه لو كا ن
الحرام رزقا لكان مستندا الى الله تعالى ان الاسناد اليه تعالى
معتبر في معنى الرزق وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا
فكيف يستحق مرتكبه الذم والعقاب وحاصل الجواب منع الملازمة
بمنع مقدمة من دليلها قائلة بان ما هو مستند الى الله تعالى لا
يستحق مرتكبه الذم والعقاب مستندا بانه يجوز ان يكون استحقاقه
الذم لسوء مباشرة اسبابه باختياره فان السعي في تحصيل الرزق
قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة
على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثر من غير ارتكاب
منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة
والربوا وقال ايضا لحصول التغذي بهما جميعا ان هو المعتبر عندنا
في الرزق دون الملك ودون المنع عن الانتفاع به كما ذهب اليه المعتز له
قوله ولا يتصور ان لا ياكل انسان الخ تفصيل لما قبله قوله لان
ما قدره الله تعالى غذاء الخ قيل لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم
الرزق فافهم قوله واما بمعنى الملك فلا يمتنع قيل انما يصح لو لم
يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك ياكله
المالك اقول هذا انما يرد ان لو كان مراده ان الرزق اذا حمل على التفسير
الاول للمعتزلة فلا يمتنع ان ياكل رزق انسان غيره واما اذا كان
مراده الاشارة الى توجيه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون بان
الرزق فيه بمعنى الملك فلا يمتنع ان ياكل مملوك انسان غيره بان

ينفقه

ينفقه له فلا يرد فتامل قال المصنف والله تعالى يضل من يشاء
ويهدي من يشاء قدم المسند اليه ليخص الفعلين بالله تعالى وقدم
الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى وقول الشارح
لانه الخالق وحده تعليل للحصر المستفاد من تقديم المسند اليه على ما
تقدم قوله من انه تعالى هو الخالق وحده وانه لا يقبح منه تعالى شيء عند
ما بحثنا قوله فحملوا الهدى الخ فيما ظهر على بعضهم ان بعض هذه
المعاني لا تقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها
ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض
معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
الى البغية واضلال مع انه فعل الشيطان مستندا الى الله تعالى مجازا
لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل يضل به
كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل
بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل
سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر
الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للقائل
بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة
قوله واما ان يكون الخ جواب اي قوله فليس فيه كثير من النزاع
وفي نفي كثير من النزاع اشارة الى ان فيه نزاعا ما فتفطن قوله الظاهر
ان المعنى الخ اشارة الى وجه الاشارة لكن الانسب ان يقول فان
الظاهر فافهم واما قال الظاهر لانه يمكن تقدير مفعول المشية غير
ذلك الا ان الظاهر بالنسبة الى قواعد علم المعاني هو ذلك قوله و
لذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدانه ضالا لا يجعل صيغة الافعال
للوجدان على نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا وتسميته اياه يجعله للتصيير
بمعنى تصيير مضلا بمعنى تسميته ضالا كقوله تعالى ولا تجعلوا
لله اندادا اي لا تسموا الاشياء اندادا له قوله ولا شك ان الهداية
ح يكون عاما فانه تعالى قال والله يدعوا الى دار السلام وقد
بانه تعالى يدعوا كل احد نبا على ان حذف المفعول للتعميم قال بعض

[illegible]

الفضلاء فيه نظر لان دعوته كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة
عن النبي عليه السلام وان يكون دعوة النبي في جميع ازمنة نبوته
بالغة الى كل احد من اهل زمانه انتهى وانت خبير بسخافة
هذا الكلام فلا نطول بتزييفه المقام **قوله** والاضلال لا يصح الخ
اي الاضلال بمعنى الوجدان ضالا او بمعنى التسمية ضالا لا يصح
تعليقه بالمشية وذلك لان العبد بعد ما كان ضالا متصفا بالضلال
بجوده الله تعالى ويسميه ضالا سواء تعلق مشيته تعالى بوجدانه
وتسميته ضالا ام لا فتعليقه بالمشية غير مفيد وفيه ان الوجدان
وان كان كذلك لكن التسمية مما يتعلق به المشية ولعله
لهذا امر بالتدبر فتدبر **قوله** وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال
للهداية ان لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد
ضالا او تسميته ضالا كما لا يخفى قول الاشاعرة فانهم يقولون
الهداية خلق الاهتداء والاضلال خلق الضلالة والمقابلة بينهما
ظاهرة **قال الشارح المحقق** نعم قد يضاف الخ كانه قيل اذا كان
الهادي والمضل في الحقيقة هو الله تعالى فهل يضاف الهداية
والاضلال الى غيره تعالى عندنا ايضا مجازا او باعتبار معنى اخر لهما
اولا فاجاب بقوله نعم قد يضاف الخ اي قد يضاف الهداية الى النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الاسناد المجازي اي بطريق
الاسناد الى السبب كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
كما يسند الى القران كذلك كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي
هي اقوم وكذلك قد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا
كقوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا كما
يسند الى الاصنام كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام
رب انهن اضللن كثيرا من الناس والى الانسان ايضا كقوله
تعالى لقد اضلني عن الذكر بعد اذ جاءني هذا ويجوز ان يراد بالهداية
في بعض تلك الصور بيان طريق الحق ايضا فيكون الاسناد حقيقة
كما يجوز ان يحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة فافهم **وقال ايضا** ثم

المذكور

المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء يعني الهداية
في لسان الشرع عندنا هو هذا والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره
المعتزلة ولما ورد ان يقال كيف يكون معناها عندهم هو ذاك
مع عدم استقامته في قولهم هداه الله فلم يهتد واو كذا في قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اجاب عنه بانه مجاز عن
الدلالة والدعوة الى الاهتداء وسيجئ وجه كون معناها الحقيقي عندهم
خلق الاهتداء **قوله** ان لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم
لظهور ان لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية
فيهم فان استحبابهم العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم
قوله واما الايات المختلفة فيها الخ يعني ان معنى الهداية في قوله تعالى واما
ثمود فهديناهم وامثاله هي الدلالة والدعوة الى طريق الحق باتفاق من اهل
السنة والمعتزلة وانما الاختلاف في انه معنى مجازي له او حقيقي واما الايات
المختلفة فيها بان معنى الهداية فيها هو خلق الاهتداء على ما ذهب اهل
السنة او التمكين من الاهتداء والاقدار عليه مجازا على ما ذهب اليه
المعتزلة فلا حاجة فيها الى حمل الهداية على المعنى المجازي لاستقامة المعنى
الحقيقي الذي هو خلق الاهتداء عند المشايخ فيها فافهم **قال المولى
الخيالي** ويحتمل ان يراد والله اعلم الخ اي يحتمل ان يكون الهداية في الاية
على معناها الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الاهتداء
وحصل فيهم لكنهم كفروا وارتدوا بعد ذلك ان لا دلالة لسابق
الاية ولاحقه على نفي حصول الاهتداء فيهم فيجوز ان يكون الاهتداء
حاصلا لهم ويكون استحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصوله
فلا حاجة الى الصرف عن الحقيقة وارتكاب المجاز اقول بل ظاهر قصة
ثمود لما اتاهم صالح بالناقة يشعر بانهم امنوا به لكن نفوسهم طغت
بعد ذلك فعقروا الناقة وكفروا بصالح عليه السلام فالظاهر ان
القوم بعد ان امنوا ارتدوا فعذبهم الله عز وجل بما عذبهم فتبين فكل
وقوله وايضا الناس مختلف الخ استدل الشارح على بطلان تعريفهم
بالاية والحديث واستدل المحشي الفاضل عليه بادلة اخرى وتقريرها

ظاهر واجاب بعض الفضلاء عن طرفهم بانه لو اريد بالبيان اظهار
ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة
التي ذكرها المحشي الفاضل اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من
حيث انه طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول صلى الله تعالى
عليه وسلم لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه
صواب حتى يتبينه ويسلكه وانما هو بمحض خلق الله الاهتداء فيه و
لم يلزم الاعتراضات المذكورة ايضا هنا وانت خبير بان ما ذكره
لا يتم على مذهبهم وعلى تقدير التمام يلزم ان يكون النزاع بين الفريقين
لفظيا فتامل ثم الانسب ان يذكر المحشي الفاضل ما ذكره من ادلة
البطلان بعد بيان قول الشارح ولقوله عليه السلام اللهم اهد
قومي قوله حاصله ان المدح الخ تقريره انا لا نسلم انه لا يحصل ببيان الطريق
فضيلة يمدح عليها لجواز ان يحصل التمكن والاستعداد التام وهو
فضيلة يليق ان يمدح عليها وهذا كما ترى سند اخص ان هنا سند
آخر وهو انه يجوز ان يحصل ذلك البيان لبعض الناس سلوك طريق
الحق فيجوز ان يكون المدح بانه مهدي في مقام يصدق ان يقال انه مهتد
لا مطلقا فدفعه بان التمكن الخ كلام على السند الاخص وهو غير
مسموع فقول المحشي الفا وفيه بحث الخ مبني على التنزل كانه
قال هذا مع كونه كلاما على السند منظور فيه ان للتمكن من الشيء
جهتان جهة نفسه وجهة مقارنته لعدم حصول ذلك الشيء وكو نه
مذمة من الجهة الثانية لا ينافي كونه فضيلة ومدحة من الجهة الاولى
كما ان للعلم جهتين جهة نفسه وهو من تلك الجهة احق بالفضائل
بالتقديم وجهة عدم مقارنته للعمل وهو من هذه الجهة عرضة للذم
والا فيكون البحث المذكور تعرضا للكلام على السند الاخص وهو
خارج عن قانون التوجيه فليتامل قوله انهم لم يعتبر والخ التعرض
لهذا الاعتبار زائد على ما في الحاشية الخالية فافهم قوله وقول النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم الخ جواب عما يقال كيف يكون العلم
من الفضائل وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويل للجاهل

قوله والا اي وان لم يكن قول المحشي مبنيا على الاغماض عن كونه كلاما على السند

قرة وللعالم مرتين والذي يؤدي الى الويل لا يكون فضيلة وحاصل
الجواب منع رجوع المذمة الى نفس العلم بل احدى المرتين لترك
العمل والاخرى لمخالفة العلم هذا لكن قد قال بعض المحققين
ان الفضائل قسمان قسم هو فضيلة في نفسه وقسم هو وسيلة
الى فضيلة مقصودة بالذات فالاستعداد التام لا نسميه فضيلة
في نفسه بل هو وسيلة وكل وسيلة لم تنتفع صاحبها بالوصول
الى ما هي وسيلة له لا تعد فضيلة بل من حصل الوسيلة التامة
وتوقف وعدل عن المقصود كانت تلك الوسيلة في حقه
رذيلة واما العلم فان افاد المتصف به ثمرة كالاعتقاد الحسن الخالي
من البدع فهو فضيلة عظيمة والا فهو من اعظم المضرات واردى الخصائل
الذميمة قال تعالى ﴿افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم﴾ الآية
نعم اذا راينا عالما يتهافت على الدنيا ويرتكب المحظورات مع كونه
ذا اعتقاد حسن فاعتقاده يمحو ذنوبه ان شاء الله تعالى واما العالم
الكافر فاي فضيلة له كابليس وبلعم ولقد احسن من قال لو كان في
العلم من دون التقى شرف لكان اشرف خلق الله ابليس ولعله
لهذا امر بالتامل فتامل قال المولى الخيالي نعم التمكن الخ كانه قيل فهل
يمكن ان يدفع ما يقال فقال نعم التمكن عام للكل لان كلا من بين له طريق
الصواب فقد تمكن من حصول الانتفاع به فلا يناسب قولهم في مقام
المدح فلان مهدي ان الكل كذلك وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين
قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره لكن هذا ايضا كلام على السند
الاخص فتذكر قوله ولقوله تعالى ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ يعني انه
كما ان السنة تدل على بطلان تفسير المعتزلة كذلك يدل عليه قوله تعالى
﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ واما اختار الشارح الحديث للاشارة
الى انه كما ان الكتاب يبطله كذلك السنة تبطله حيث ابطله اولا
بقوله تعالى ﴿انك لا تهدي من احببت﴾ وثانيا بقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم اللهم اهد قومي واما لم يذكر قوله تعالى ﴿اهدنا الصراط
المستقيم﴾ ايضا للاختصار قوله ان الطلب يستدعي عدم حصول

المطلوب والحال انه حاصل ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بين
لقومه طريق الحق ولم يال جهدا في ذلك فلو كان الهداية بمعنى بيان
طريق الحق كما قال المعتزلة لكان قول النبي صلى الله تعالى عليه و
سلم اللهم اهد قومي طلب التحصيل الحاصل وهو محال وكذا قول
القارئ اهدنا الصراط المستقيم قوله انما يرد على التمسك بالاية
وجه الورود ان الطلب يستدعي عدم خلق الاهتداء ايضا وقارئها
مهتد قطعا فيلزم طلب تحصيل الحاصل ايضا قوله دون الحديث
لانه صلى الله تعالى عليه وسلم طلب من الله سبحانه ان يخلق
الاهتداء في قومه الذين لم يهتدوا بعد قوله لكن قال صاحب الكشاف ف
الخ يعني اذا ورد على التمسك بالآية انه ينافي التفسير بخلق الاهتدا
ايضا ضرورة ان الاهتداء مخلوق فيهم والطلب يستدعي عدم
حصوله فلا بد من صرفه عن الظاهر والحمل على المجاز على كلا المذهبين
فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقوله المعتزلة او عن التثبيت
عليها على ما يقوله معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بالاية في
ابطال تفسير المعتزلة قال المولى الخيالي واعلم ان الغرض الخ يعني
انما ذكر الشارح هذه النصوص التي بعضها يصلح متمسكا للمعتزلة
بعضها للاشاعرة وحمل بعضها على المجاز ليرشدك الى طريق
دفع تثبت الخصم وهو المعتزلة ببعض هذه النصوص
كتشبثهم بقوله عز وجل واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى فبين ان تشبثهم بذلك مدفوع بحمله على المجاز وينبهك
على امكان المعارضة بالمثل وهي ان يكون صورة دليل المعارض
كصورة دليل المعلل وقوله فتنبه وكن على بصيرة اشارة الى وجه
كون الخلق الاهتداء معنى حقيقيا عندنا مع انه لا يستقيم في
بعض النصوص وهو انه لانه قد اجتمعت على الدعاء والابتهال الى
الله عز وجل في طلب الهداية ولا يطلب منه تعالى الا خلق الاهتداء
وايضا ان اكثر النصوص يقتضي كون الهداية فيه بمعنى خلق
الاهتداء فلذلك ذهبوا الى انها حقيقة فيه وحملوا النصوص التي لا

يستقيم

يستقيم خلق الاهتداء فيها على التجوز والحاصل ان مذهبنا مؤيد بالاجماع
واقتضاء اكثر النصوص ذلك فافهم وقوله يمكن ان يقال الخ يعني
يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح المحقق من ان ما ذكره
المشايخ مخالف لما هو المشهور بين القوم ان ما ذكره المشايخ هو
المعنى الشرعي والمشهور هو المعنى اللغوي او العرفي فلا منافاة
بينهما وانما التزمت المعتزلة ان يكون الدلالة موصلة لانها من الاسباب
العادية والسبب العادي عندهم مؤثر بنفسه واما عندنا فالله عز
وجل يخلق الاشياء عند اسبابها لا بها ولا تاثير لها اصلا قوله اي الانفع
له في الدين كما ذهب اليه معتزلة بصرة فانهم الذاهبون الى انه يجب
على الله ما هو اصلح لعباده في الدين بمعنى الانفع لكن الجبائي وتابعيه
منهم اعتبروا فيه جانب علم الله تعالى وغيرهم لم يعتبروا ذلك
فلذلك قال سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى اي كما ذهب اليه الجبائي
ومن تابعه او لم يعتبر كما ذهب اليه غيرهم فيرد عليهم ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام
والالام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ ولم يفعل
من ذلك شيئا بل خلقه وابقاه وفعل والعياذ بالله تعالى ما يوجب
خلوده في النار وقرا الشارح المحشي الفاضل الى تفاوت انواع الاصلح
فذكر اولا عدم خلق الكافر ثم اماتته قبل التكليف ثم سلب عقله
قوله بل الاصلح له الوجود الخ وقد فعله الله تعالى حيث اوجده وكلفه
وعرضه ومكنه للنعيم المقيم الذي هو اعلى المنزلتين لكنه صرف قدرته
وارادته الى الضلال فوقع في العقاب قوله فان قيل علم من الطفل الخ يعني
انه وان كان الاصلح له البقاء الى حين التكليف والتعريض للنعيم المقيم
الا انه تعالى لما علم انه اذا عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير
وحاصل جوابه النقض بمثل فرعون وهامان ونمرود من الذين عاشوا
فضلوا واضلوا واثبات ان منع الاصلح عن الطفل الذي لا جناية له
لاجل الغير سفه وظلم وبخل على ما زعموا قوله على زعم من لم يعتبروا
الخ وهم معتزلة بصرة قوله واما على مذهب من اعتبر الخ وهم الجبائي و

وتابعوه واقا على ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب
الاصلح في الدين والدنيا وجوب الافق للحكمة فلا يرد شيئ مما ذكره
الشارح رحمهما الله تعالى وقد قرفى صدر الكتاب تفصيل الباب
قال المولى الخيالي فانهم قالوا الخ حاصله ان المنة انما تكون على الافعال
الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله بحيث يستحيل تركه عنه
تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على الله تعالى على ما
قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له اختيار فيه فلا معنى للمنة على
مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه ايضا ان لا يمكن له تركه وقوله الغير
المضر للاحتراز عن الاصلح المضر كابقاء الطفل وعدم اماتته اذا علم الله
تعالى انه لو عاش لكفر فان ابقاؤه وتعريضه للنعيم المقيم وان كان
اصلح له ومقدورا لكنه مضر له ان لو كلف لكفر وخلد في النار وقد تمسك
المعتزلة في وجوب الاصلح ايضا بانه عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد تسليم وجوبه عليه بمعنى
اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك فتأمل قوله تامل لعله اشارة الى
انه على هذا فالانسب ان يذكر قوله ولما كان لسؤال العصمة الخ
في جنب قوله ولما كان له منة وان يجعل بيانهما واحدا فافهم قال المولى
الخيالي الاب المشفق يستوجب الخ حاصله ان عدم الاختيار لا ينافي
المنة الا ترى ان الاب المشفق على ولده غير مختار في شفقته عليه
لانها جبلية مع انه يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا
وحاصل الجواب منع كون المنة في شفقته الجبلية اي لا نسلم ان الاب
يستوجب المنة في شفقته الجبلية وانما يستوجبها في آثارها المنبعثة
عنها ان وجدت قوله تامل لعله اشارة الى ان الشفقة قد تطلق على
الشفقة الجبلية وقد تطلق على آثارها المنبعثة عنها واستيجاب المنة
انما هو في الثانية دون الاولى قال الشارح المحقق ولما كان امتناعه
على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ تفصيله انه لو وجب الاصلح
على الله تعالى فان اعطى ابا جهل غاية مقدوره من المصالح والالطاف

فقد

فقد ترك الواجب في حقه ولزم السفه والظلم على ما هو اصلهم
قيل انا نختار الشق الاول ونمنع التسوية فان انعام النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله صلى الله
تعالى وسلم اكثر من الاصلح بحاله هذا وفيه ما لا يخفى وقال ايضا
ولما يبقى في قدرة الله تعالى الخ اي والتالي باطل لما ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب
لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع
الى النافع قد يصير مضرة كما فيما ان ازيد من الدواء على القدر الذي فيه
الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا
واما تقدير قدر من الدواء للشفاء فانما هو بطريق جري العادة من الله
تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في
القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدر والزيادة في الدواء ليس
من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع الى النافع في الحمى قدر من
المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله
ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل
الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي
الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لا لتناهي
قدرة الله تعالى بل لما علم الله تعالى ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان
اجيب بانه تخالف لمذهبهم فانهم لا يعتبرون جانب المعلوم حيث يزعمون
ان من علم الله انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله
تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه
قبل كمال العقل خلص نجيا فليتأمل وقال ايضا ورسوخ قياس
الغائب على الشاهد في طباعهم قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لو
يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذا من دعا
عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين
الا بما هو انفع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة

من رجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجد لدخل واكل
والا فلا فلا واجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك
بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء
ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقداء
ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار قوله لا يكون خاليا عن الحكمة والمصلحة
اي وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية للمصلحة
واما الاصلح بالنسبة الى العبد فغير واجب على الله تعالى لانه محض حقه فله
ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة لا يعلمها الا هو ومن اعلمه اياها قال
المولى الخيالي قيل عليه المعتزلة الخ حاصله ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح
لاشتماله على المصلحة واقتضاء الحكمة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم
ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في قوله
تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
اي ان تغفر لهم فانك انت العزيز القوي القادر على الثواب والعقاب
الحكيم الذي لا يثيب ولا يعاقب الا عن حكمة وصواب يعني انك ان تغفر لهم
فذلك ليس بخارج عن حكمتك وحاصله ان عدم المغفرة وان كان اصلح
بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تتركه وتغفر لهم فيجوز
ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله فان قلت وجوب عدم
المغفرة الخ اشارة الى ان قوله ويجوز ان يكون الخ جواب عن سؤال
مقدر تقريره كيف لا دلالة في كلامه على كون عدم المغفرة اصلح و
هو من المعتزلة ومذهبهم ان عقاب العاصي واثابة المطيع واجب
على الله تعالى فعدم المغفرة عندهم واجب وهو يدل على كونه
اصلح وحاصل الجواب انا لا نسلم ان كل ما هو واجب على الله تعالى عند هم
يكون اصلح لم لا يجوز ان يكون وجوب بعض الواجبات لاستيجاب
فعل العبد اياه وعدم المغفرة من هذا القبيل قوله ان الاصلح على ذلك
التقدير المحال هو المغفرة لكونه مقتضى الحكمة حينئذ لا ان معناه
ان ترك عدم المغفرة جائز حتى يلزم جواز ترك الاصلح قوله مع الجمهور
اي مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري هذا قيل وللقائل ان يقول ليس

كمال

وراد

٢٢٤

سيالكوتي

وراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعم
بل المراد هو ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك
عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضاء الحكمة واعترض بانا لا نسلم انه يلزم من جواز واجب جواز ترك
الواجب الآخر لجواز ان يكون له خصوصية يتخيل بها تركه فان ترك العقاب
ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح واجب هو حق العبد
فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه
ايضا ترددا فافهم قال المولى الخيالي وهينا بحث الخ اي في الجواب الذي
ذكره الشارح بحث وحاصله ان ما ذكر انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح
بناء على اقتضاء الحكمة اياه لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل وسفه
وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب رعاية الحكمة عليه تعالى ومذهب
اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة
الشبهة قوله قلت ترك ما فيه الحكمة الخ حاصله ان ننقل الكلام الى
الترك الذي لا يتضمن حكمة اصلا لكن وجود مثل هذا الترك في حيز
المنع فافهم قوله اي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا اي نفي
وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف
كبعثة الرسل وثواب المطيع وعقاب العاصي والعوض على
الآلام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب
الامور قال المولى الخيالي قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ اعلم ان الشارح
رحمه الله قد ذكر للوجوب معنيين وابطل كلا منهما الاول منهما استحقاق
تاركه الذم والعقاب ولم يبين وجه بطلانه لظهوره وسيجيء من المحشي
الفاضل والثاني لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك لانه يستلزم
محالا اما السفه او الجهل او البخل او غير ذلك وبين بطلانه بانه رفض لقاعدة
الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهر العوار وفي هذا الوجه مجال للكلام
فلذا قال فقيل من طرف المعتزلة معنى الوجوب المذكور لا هذا ولا ذاك
بل معناه اقتضاء الحكمة ان يفعله فلا بد ان يفعله مع انه تعالى قادر على تركه

وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح وحاصل جوابه ان الوجوب
بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه هو الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى
فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا على الله
تعالى وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته فيكون صدور ما يقتضيه
الحكمة لازما لذاته تعالى لاقتضاء الحكمة اياه وهذا بعينه مذهب
الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى
لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاء
الحكمة اياه فيلزم نقض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهر
العوار ايضا واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
خصوصيات ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في
تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية
مطلقة الحكمة وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين
فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وثواب المطيع وعقاب
العاصي قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات
وقالوا ان الاخلال به نقص يستحيل على الله تعالى فلزمهم ما لزم الفلاسفة
من نفي الاختيار ثم ان للوجوب معنى رابعا وهو ان يفعله البتة ولا يتركه
وان كان تركه جائزا فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته
تعالى بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى الفلسفة كما في
العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان
ينقلب وهو الذي اضطر اليه متأخرو المعتزلة ومال اليه بعض الصوفية
استدلالا بظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله عز وجل ثم ان علينا
حسابهم وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يا عبادي اني حرمت الظلم
على نفسي وحمل الوجوب على هذا المعنى ليس بمستقيم ايضا لان الو جوب
حينئذ مجرد تسمية وذلك لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه منه تعالى
فهو مناف لما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل فاين معنى
الوجوب ان حينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة

وذلك

وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
ثم العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من
افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والنعيم
والتعذيب ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق
في هذه الافعال كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى
من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون
تلك الافعال واجبة عليه تعالى و قوله فان علم هذا الاستحقاق الخ
تفصيل لنفي كون معنى الوجوب الاستحقاق وحاصله انه لا يجب
على الله تعالى شيء بهذا المعنى لا شرعا ولا عقلا وبعض المعتزلة فسروه
بالاستحقاق عند العقل فعندهم يكون الوجوب عقليا و قوله لانه
المالك على الاطلاق وله التصرف كيف ما يشاء فلا يتوجه عليه الذم
اصلا بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن
والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون
بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك
وفي تقييد قوله ولا العقاب بقوله بالاتفاق اشارة الى ان المعتزلة لم
يتفقوا في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق تمت

كتب المحشي زاد الله عمره واكرمه بكرمه الوفي في النسخة التي بيضها
قد وقع الفراغ من تنميق هذه الاوراق بعون الوهاب على الاطلاق
يوم الجمعة وقت الضحوة الكبرى من ايام شهر ربيع الآخر المنسلك في عقد
شهور سنة تسع عشر بعد المائة والالف من تاريخ هجرة من يأخذ العفو
ويأمر بالعرف وقد كان ابتداء في تسويدها في اوائل المحرم الحرام المنسلك في
عقد شهور سنة سبع عشر ومائة والف على يد العبد الفقير الى عناية
ربه القدير عبد الله ابن محمد بن يوسف الشهير بيوسف افندي زاده كتب
الله لهم الحسنى وزيادة
ثم قد وقع الفراغ من نقلها من السواد الى البياض بعون الله الملك الفياض

يوم الاحد بين صلوتي الظهر والعصر من ايام شهر رمضان المبارك
قدره من شهور سنة اربعين ومائة والف من تاريخ هجرة نبينا
وسيد سندنا محمد عليه وعلى آله واصحابه واتباعه واحبابه صلوات الله
الوافية وتسليماته الكاملة الكافية ماجالت في مضامير صفحات
القراطيس افراس الاقلام وما صدر الليالي و ورد الايام وذلك بخطنا
على يد احوج العباد الى مغفرة ربه يوم التناد ابي محمد عبد الله بن محمد
المدعو بيوسف افندي زاده اوفر الله علمه وزاده ورزقه العمل بما يعلم
بحرمة نبيه الاكرم واكرمه بنعيم الجنان وتلقاه بالروح والريحان واسكنه
في جوار رحمته عباده اليه وصب سجال رحمته عليه ما ثم نسخ
العبد الفقير الى عناية ربه القدير الحاج صالح بن علي غفر الله ذنوبهما
وستر عيوبهما وفرغ من كتابتها قبل المغرب يوم الخميس رابع ربيع
الاول سنة خمس وستين ومائة والف من هجرة نبينا ورسولنا
محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه اجمعين وسلم تسليما كثيرا
كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن احكم بنيان الكلام • ورصّ اساس الكلام • على اكمل تمهيد واحسن
نظام • والصلوة على خير الانام • وآله البررة وصحبه العظام اما بعد فاقول
قال في شرح العقائد • فانّ مبنى علم الشرايع والاحكام • واساس قواعد
عقائد الاسلام • ولما قال الخيالي رحمه الله لانّ العقائد يجب ان تستفاد
من الشرايع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية الخ ماذكره اولا
فيما نقل عنه بان يقال انّ العقائد من الكلام وكون اسّ اساسها •
اي اساس العقائد وهو الكتاب والسنة • يقتضي كون الشيء • وهو
العقائد اساسا لنفسه • ثم قال ردّا لما يكاد يقال يجوز ان يتوقف الكتاب
على ماسوى العقائد من الكلام ويكون ماعدا العقائد من الكلام اساس اسّ
العقائد ولا يلزم اللازم • ان لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية من الكلام •
واجيب بانّ هذا الحصر ممنوع ولابدّ لابطال الاحتمال الثابت من دليل ولو
سلّم الحصر فالعقائد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف قف
على العقائد من الكلام بحسب ذاتها فجهة توقف العقائد غير جهة
توقف الكتاب فلا محذور وهذا • وحين ماقال ففي هذه القرينة ترقي في
المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية وردّ ما زيد ثانيا
فيما نقل عنه • وهو ما قال انّ الكلام اساس العقائد • لانّ الكلام اساس
الكتاب والكتاب اساس العقائد فالكلام اساس العقائد
لانّ اساس الاساس اساس وهذه مقدمة صادقة فينتج قياس
المساواة • والكتاب اساس الكلام • لانّ العقائد من الكلام فاسا سها
اساسه • اي فاساس اساس الكلام • فالكتاب اساس اساس
العقائد • فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى فلا ترقي فيها عنها
وردّ بانّ المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات • اي الاساس
بلا واسطة كما هو المفهوم الظاهر من الاضافة ان ما بالواسطة الاضافة

الى الواسطة

الى الواسطة والكلام اساس العقائد بواسطة الكتاب فلا يصدق
القرينة وان سلّم اطلاق الاساس على العموم ما بالذات وما بالواسطة
فاساس الفن ما يتوقف هو عليه جميعه لا بعض مسائله فلا يكون
الكتاب اساسا للكلام ولا يصدق على الكتاب انه اساس العقائد و
ان سلّم عموم اساس الشيء لاساسه بجميعه او ببعضه فيقال لا ينتج
القياس فيما استدل على انّ الكلام اساس العقائد حيث لم
يصدق المقدمة • فانّ اساس الكتاب هو ذات العقائد من الكلام
• والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكلام
اساسا لاساسها • اي لاساس العقائد وهو الكتاب • من حيث هو اي الكتاب
اساس للعقائد • وهذا اوضح غير انّ الاولى في العبارة فانّ الكلام اساس
الكتاب بحسب الذات وبالجملة مبنى الاعتراض شيئان اساسية
الكلام للعقائد واساسية الكتاب للكلام وتحصول الدفع منع
اطلاق الاساس للكلام بالنسبة الى العقائد تارة بناء على انّ المتبادر
من لفظ الاساس هو الاساس بالذات واخرى بناء على عدم انتاج
القياس ههنا حيث لم يتحد جهتا القياس ومنع اساسية الكتاب
للكلام بناء على انّ المتبادر راساس ما ينبني بتمامه • هذا ما تيسّر لنا من
بسط الكلام وتوضيح المرام في هذا المقام • واقول في الجواب بمنع الانتاج
نظرا لانه وان كانت المقدمة الاجنبية غير صادقة على الكتاب في الاساس
المقيد تارة بحسب الذات والاعتداد لكنها صادقة في مطلق الاساس
واعتبار الاطلاق يكفينا في توجيه القرينة كما لا يخفى • ثم اقول ومن الله التوفيق
توقف العقائد بحسب اعتدادها على الكتاب ثابت وتوقف واحد ليس
توقفها عليه من حيث انها من الكلام غير الهذا التوقف فلا يمكن اعتبار
توقفها مرتين مرة في واسطة اساسية الكلام وآخرى في توقف الكلام
على الكتاب فلا يكون الكتاب موقوفا عليه للعقائد والكلام كذلك
بل الكتاب موقوف عليه للعقائد فقط فلا يصدق عليه القرينة
تمت الرسالة للمولى حيدر رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

فان قلت اولا على الشارح ان العقائد اي الاعتقادات الاسلامية
جزء من علم الكلام الذي هو مجموع التصديقات بمسائل مخصوصة او المراد
بها المعتقدات بالاعتقادات الاسلامية وبالكلام مجموع المسائل
المخصوصة وحمله على الملكة لا وجه له اذا كان العقائد جزا من الكلام وبعضا
منه وكون الكلام اساسا اساسها يقتضي كون الشيء اساسا
لنفسه ان لا يتوقف الكتاب الذي هو اساس عقائد الاسلام
على شيء من مسائل الكلام الا على المسائل الاعتقادية منه لا على غيرها
من المسائل الغير الاعتقادية منه فلا يكون الكلام بتمامه اساسا للكتاب
ولا سائر ابعاضه بل بعضه الذي هو المسائل الاعتقادية فالمسائل
الاعتقادية اساس الكتاب والكتاب اساس العقائد التي هي تلك
المسائل فيكون تلك المسائل اساسا لنفسها هذا على تقدير ان يراد
بالعقائد المعتقدات وبالكلام المسائل واما على تقدير ان يراد بالعقائد
الاعتقادات وبالكلام التصديقات بالمسائل فيكون ان لا يتوقف
الكتاب على شيء من اجزاء علم الكلام الا على الاعتقادات المتعلقة
بالمسائل الاعتقادية لا على سائر التصديق فلا يكون تمام علم الكلام
الذي هو مجموع التصديقات اساسا للكتاب ولا سائر ابعاضه بل
بعضه الذي هو التصديق بالمسائل الاعتقادية وقد كان الكتاب اساسا
لذلك البعض ان هو المراد بعقائد الاسلام فيكون الاعتقاد بالمسائل

الاعتقادية

الاعتقادية اساسا لنفسه وان قلت ثانيا على المحشي ان الكلام
اساس العقائد لان الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقائد واساس الاساس للشيء اساس لذلك الشيء فالكلام
اساس العقائد والكتاب اساس الكلام لان الكتاب اساس
العقائد والعقائد جزء من الكلام واساس الجزء اساس للكل
فاساسها اي فاساس العقائد التي هي جزء من الكلام اساسه اي اساس
الكلام الذي هو الكل فالكتاب كالكلام اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية تشمل الكتاب ولا تختص بالكلام مثل القرينة الاولى
فليس فيها ترق في المدح بالنسبة الى الاول قلت اولا من قبل الشارح
الحصر المذكور في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
ممنوع لا خفاء في ان هذا المنع غير مضر اذ بمجرد توقف الكتاب على المسائل
الاعتقادية يلزم كون الشيء اساسا لنفسه سواء توقف على غيرها
ايضا او لا والحال ان توقف الكتاب على تلك المسائل ظاهر لا مجال
لانكاره ومنعه مكابرة ولو سلم الحصر المذكور فالعقائد الاسلامية
يجب اعتقادها تتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف على العقائد
التي هي جزء الكلام لا يجب اعتقادها بل يجب ذاتها فيكون ذات
العقائد التي هي جزء من علم الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
اعتقاد العقائد لا اساس ذاتها فاللازم اساسية ذات العقائد
لاعتقادها لا اساسية ذات العقائد لذات العقائد ولا اساسية
اعتقاد العقائد لاعتقاد العقائد حتى يلزم كون الشيء اساسا لنفسه
وقلت ثانيا من قبل المحشي المتبادر من اساس الشيء هو اساس
الشيء بالذات لا مطلق الاساس حتى يتناول ما بالواسطة ايضا
فالمراد ان الكلام اساس بالذات لا اساس العقائد بالذات وليس
الكلام اساس العقائد بالذات بل بواسطة الكتاب والكتاب ايضا
ليس اساس الكلام بالذات بل بواسطة جزئه الذي هو العقائد فلا
يكون الكتاب اساسا بالذات فالقرينة الثانية لا تشمل الكتاب
وحاصل الجواب منع قوله ان الكلام اساس العقائد وتبدل الى منع استلزام

الدليل الذي اشار بقوله لان اساس الاساس اساس
وكذا منع قوله والكتاب اساس الكلام على الوجه المذكور لكن لا يخفى
انه اذا كان المراد بالاساس الاساس بالذات كان كون الكلام
اساس اساس عقائد الاسلام في حيز المنع ان في افادة ما ذكره
المحشي في اصل الحاشية اياه خفاء ولو سلم ان المتبادر مطلق
الاساس فاساس الفن ما يتوقف هو اي الفن نفسه وكله عليه
لا ما يتوقف عليه بعض مسائله فلا يكون الكتاب اساسا لانه ليس
اساسا لنفس الكلام وكله بل لبعض مسائله ولو سلم ان اساس
الفن اعم مما يتوقف هو عليه ومما يتوقف عليه بعض مسائله
فالكتاب اساس العقائد من حيث الاعتداد لا اساس ذات العقائد
والعقائد من حيث الاعتداد ليست جزءا من الكلام حتى يكون اساسها
اساس الكلام بل من حيث ذاتها جزء الكلام فلا يكون الكتاب
اساس الكلام ولو كان فانما يكون اساسا للكلام من حيث
اعتداد جزئه والكلام اساس العقائد من حيث هو اساس وعلى
هذا فلا وجه لقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد ان القائل
لم يتعرض في الثاني لاساسية العقائد للكتاب ولا مدخل لها فيه سؤالا له
كما يظهر من التقرير السابق فينبغي ان يتركه فيقول بدل قوله والكتاب
انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فالكتاب انما هو بالفاء
لانه مدار الجواب ليتفرع عليه قوله فلا يكون اساسا لاساسها من حيث
هو اساس ولعل قوله فتامل اشارة الى ما في منع الحصر وادعا ان
المتبادر من الاساس الاساس بالذات تمت الرسالة المنسوبة
الى المولى عماد الدين رحمه الله تعالى وصلى الله وسلم على سيدنا
ونبينا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة المباركة الميمونة على يد اضعف
عبد الودود سليمان ابن محمود غفر الله له ولوالديه ولصاحب هذه
الكتاب ومالك هذا الكتاب وقارئ هذا الكتاب ومؤلفه ومصنفه
برحمتك يا ارحم الراحمين في يوم الاثنين يوم الثامن من شهر شعبان
المعظم سنه ستة وسبعين ومائة والف من له العز والشرف
تمت